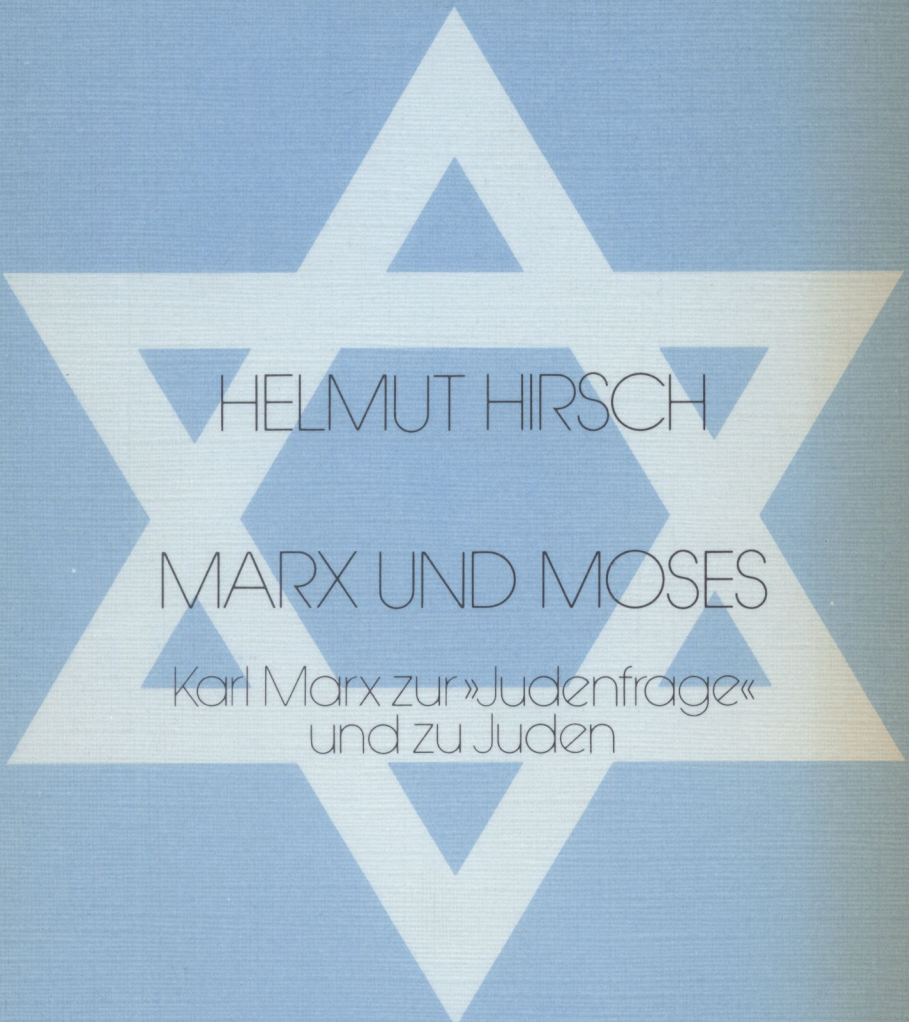
JUDENTUM
UND UMWELT



HELMUT HIRSCH

MARX UND MOSES

Karl Marx zur »Judenfrage«
und zu Juden

2

Herausgegeben von
Prof. Dr. Dr. Johann Maier

PETER D. LANG

Als ethnische und religiöse Gemeinschaft, die seit rund zweieinhalb Jahrtausenden ihre Existenz und Identität in der Zerstreuung behaupten muß, weist das Judentum ein besonders vielfältiges und wechselhaftes Umweltverhältnis auf. Einerseits ist es ständig mehr oder minder der Einwirkung der jeweiligen Umwelt ausgesetzt, nimmt an deren Zivilisation, Sprache und Kultur Anteil, und prägt mit den so aufgenommen Mitteln auch das eigene Selbstbewußtsein aus. Andrerseits übt es selber Einfluß auf die Umwelt aus und wird oft zu einem dynamischen Faktor in den verschiedensten kulturgeschichtlichen Bereichen. Gleichzeitig kommt es aber auch zu Spannungen im Umweltverhältnis, bis zu einem gewissen Grade durch das Bedürfnis von Religionsgemeinschaften zur Abgrenzung und Selbstabgrenzung bedingt, fast immer durch die Minderheits- und Diasporasituation verschärft, und oft durch judenfeindliche Tendenzen in religiösen oder weltanschaulichen Strömungen von existenzgefährdendem Ausmaß. Fehlen solche Spannungen und nimmt angesichts des problemlosen Umweltverhältnisses die Assimilation überhand, treten im Judentum selbst Gegenströmungen auf, die eine Profilierung in ethnischer oder religiöser Hinsicht mit dem Ziel der Selbstbehauptung zum Ziel haben. Diesen vielfältigen, zum Teil auch ineinanderlaufenden oder gar gegenläufigen Prozessen nachzuspüren, ist das Ziel der Reihe „Judentum und Umwelt", die mit einer Studie zur Geschichte des Hebräischen eröffnet wird, der Sprache, die für die Selbstbehauptung des Judentums durchgehend von erstrangiger Bedeutung ist.

Marx und Moses

JUDENTUM
UND UMWELT

Herausgegeben von
Prof. Dr. Dr. Johann Maier

Band 2

Verlag Peter D. Lang
Frankfurt a.M. • Bern • Cirencester/U.K.

HELMUT HIRSCH

MARX UND MOSES

Karl Marx zur »Judenfrage« und zu Juden

Verlag Peter D. Lang
Frankfurt a.M. • Bern • Cirencester/U.K.

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Hirsch, Helmut:

Marx und Moses : Karl Marx zur "Judenfrage" u.
zu Juden / Helmut Hirsch. - Frankfurt a.M.,
Bern, Cirencester/U.K. : Lang, 1980.
(Judentum und Umwelt ; Bd. 2)
ISBN 3-8204-6041-1

ISBN 3-8204-6041-1

© Verlag Peter D. Lang GmbH, Frankfurt am Main 1980

Alle Rechte vorbehalten.
Nachdruck oder Vervielfältigung, auch auszugsweise, in allen Formen
wie Mikrofilm, Xerographie, Mikrofiche, Mikrocard, Offset verboten.

Druck: fotokop Wilhelm Weihert KG, Darmstadt
Umschlaggestaltung: Stefan Platen, Marktplatz 5, 6360 Friedberg 3

Für Marianne

INHALT

Vorwort 7

I. Teil AMERIKANISCHE ASPEKTE . . . . .

1. Karikierung und Charakterisierung 11
2. Hamilton 16
3. Beaumont 19
4. Tocqueville 22
5. Amerikas Juden 26
Anmerkungen 31

II. Teil AUSEINANDERSETZUNG MIT BAUER . . . . .

1. Spezialfreund Köppen 35
2. Was aus Bauer gemacht wird 40
3. Was bei Bauer übergangen wird 46
4. Mikromarxologischer Exkurs 49
Anmerkungen 54

III. Teil BRUCH MIT RUGE . . . . .

1. Von Rousseau bis Toussenel 57
2. Ruges Judenbegriff 68
3. Résumé 77
Anmerkungen 80

IV. Teil WIE ES WAHRSCHEINLICH GEWORDEN . . . . .

1. Marxens Milieu 85
2. Judenfeindliche Klimata 92
3. Die Bittschriften 97
4. Die Heilige Familie 102
5. Rückblick und Ausblick 106
Anmerkungen 130

Dokumentenanhang . . . . .

1. Vorbemerkungen 139
Dokument 1: Die Kölner Petition 144
Dokument 2: Die Trierer Petition 146
Dokument 3: Der Komiteebericht 148
Dokument 4: „Zur Judenfrage II“ 153
Anmerkungen 159

VERZEICHNIS DER FÜR DIESES BUCH BENUTZTEN QUELLEN 161

NAMENSREGISTER 177

VORWORT

Die hier in erster Linie behandelte Stellungnahme Marxens zum Judentum, die sich in seinen Pariser Flüchtlingsmonaten zu einem Zeitschriftenbeitrag und nachher zu Teilen eines Buchs verdichtete, ist nur eine der bescheideneren Früchte dieser für ihn so fruchtbaren Epoche. Doch es ist gewissermaßen eine exotische, verwirrend wirkende Frucht. Wahrscheinlich wurde sie deshalb von einigen Bewunderern des „Marxismus" als etwas Peinliches mehr oder minder übergangen. Andere dagegen behaupteten, daß „der junge Marx mit seiner genialen Fragestellung den Kern des Problems traf" (so Otto Heller, *Der Untergang des Judentums,* Wien 1931, S.5). Umgekehrt sah die in vielen Auflagen erschienene angeblich „erste unbereinigte" Übersetzung der Marxschen Schriften zur „Judenfrage" ins Englische sämtliche terroristische Praktiken von Titus über Torquemada und Hitler bis zur „Krushev-Mao marxistischen Achse" als Hintergrund für die Verwirklichung des „blutrünstigen Traums von Karl Marx - einer Welt ohne Juden" (so Dagobert D. Runes, *A World without Jews,* 4. erweit. Auflage, Philosophical Library, New York 1960, S. XI-XII). Eine vielbenutzte bundesdeutsche Veröffentlichung begnügt sich mit der nicht einmal von allen Druckfehlern befreiten Wiedergabe von alten Texten und überläßt es dem Leser, wie er sich in einer für uns versunkenen Welt zurechtfinden soll.

Wir bevorzugen ein weniger simples Verfahren. Vielleicht gelingt es uns mit seiner Hilfe, trotz der Fülle der vorhandenen Literatur ein wenig neues Licht auf den zu werfen, den einer der namhaften Marxologen unserer Zeit einmal als den großen „Unbekannten" bezeichnet hat. Natürlich beschäftigt uns fortwährend die Suche nach den Quellen und Motiven, Fakten und Formen, Stärken und Schwächen von Marx' Judentheorie. Mindestens ebenso fesselt unsere Aufmerksamkeit jedoch die Tatsache, daß er bereit war und daß seine hervorragendsten rheinischen Zeitgenossen in seltener Einmütigkeit dafür eintraten, die Rechte der jüdischen Mitbürger zu erweitern. In diesen einsichtsvollen und aktiven Rheinländern Ahnen gefunden zu haben, auf die ein heutiger Deutscher stolz sein darf, hat sich im Verlauf der Untersuchung als eins der erfreulichsten Forschungsergebnisse erwiesen.

Die hierbei aufgetauchten Dokumente, die verdienten, in Quellensammlungen für Studenten, Schüler und allgemeine Leser aufgenommen zu werden, erscheinen uns so bemerkenswert, daß wir dem Eiligen empfehlen möchten, sich zunächst mit der Lektüre unseres Anhangs zu begnügen. Wer etwas mehr Zeit hat, mag vom Abschnitt „Die Bittschriften" an und wer über noch mehr Muße verfügt, den ganzen Teil Vier „Wie es wahrscheinlich geworden" lesen. Dem Anspruchsvollen wird allerdings unser ganzer Essay noch zu knapp sein.

Wie alle Geschichtsschreibung, ist, was wir vorlegen, eine bloße Rekonstruktion von unwiderruflich Vergangenem. Was wir zugleich damit beabsichtigen, ist die Rekonstruktion eines verlorengegangenen Manuskripts. Es hieß „Das deutsch-französische Geistesbündnis: Karl Marx in Paris", wurde am 23. Juni 1938 im *Chope de la Gaité* dem Freundeskreis des 18. Pariser Arrondissements vorgelesen und fiel vermutlich am Tag nach der Besetzung von Paris in die Hände der Gestapo. Sollte die damals in der Rue Pierre Nicole beschlagnahmte Habe des Verfassers jemals wieder auftauchen, würde sich wahrscheinlich herausstellen, daß das Dritte Reich seinem Opfer einen Dienst erwies: In vier Jahrzehnten Reifezeit profitiert ein literarisches Unternehmen, namentlich eine historische Arbeit, von neuem Quellenmaterial und neuartigen Auslegungen.

Die Bibliographie unseres Buchs verschafft einen Begriff von der Vielzahl der Publikationen, denen es Anregungen verdankt. An dieser Stelle dankt der Verfasser in erster Linie der Conference on Jewish Material Claims against Germany. Sie gewährte ihm eine Fellowship und hierdurch die Ruhe zur Abrundung seiner Studien. Ferner ist er vor allem zwei Gelehrten verpflichtet. Professor Dr. Otto B. Roegele, Direktor des Instituts für Zeitungswissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität, ermöglichte ihm, im Rahmen einer Gastvorlesung unweit der Gedenkstätte für die Geschwister Scholl, seine Forschungen über den Publizisten Marx mit jungen Bundesdeutschen zu diskutieren. Professor Dr. Maximilien Rubel von der Sorbonne brachte freundlicherweise zwei Vorarbeiten in den von ihm geleiteten „Etudes de Marxologie" zum Abdruck. Für wertvolle Hinweise und andere Formen der Hilfe bedankt der Verfasser sich gleichfalls bei den Herren Professoren Dr. Siegfried Bahne, Werner Blumenberg, Dr. Götz Langkau und Dr. Boris Sapir vom Internationalen Institut für Sozialgeschichte, Amsterdam - der Erstgenannte lehrt jetzt an der Ruhr-Universität, Blumenberg weilt leider nicht mehr unter uns; bei dem ehemaligen Leiter der Heinrich Heine-Nachlaßbibliothek Dr. Eberhard Galley und bei seinem Nachfolger im Heinrich Heine-Institut, Dr. Joseph A. Kruse sowie bei Professor Dr. Manfred Windfuhr, Düsseldorf; bei Dr. Martin Hundt vom Institut für Marxismus-Leninismus, dem seinerzeitigen Dozenten des Franz-Mehring-Instituts an der Karl Marx-Universität, Dr. habil. (jetzt Professor) H.J. Friederici und den Ostberliner Schriftstellern Heinz Knobloch und Dr. Harald Wessel; bei dem emeritierten Direktor des Seminars für Religions- und Geistesgeschichte an der Universität Erlangen, Professor Dr. Hans-Joachim Schoeps und seinem an der Gesamthochschule Duisburg tätigen Sohn, Professor Dr. Hans Julius Schoeps; bei Professor Dr. Shlomo Na'aman von der Universität Tel-Aviv und Professor Dr. Edmund Silberner von der Hebräischen Universität Jerusalem; bei dem Privatdozenten (heute Professor) Dr. Karl Georg Faber, Universität Münster, und Dr. Michael Schneider, Universität Bonn; bei Dr. Salcia Landmann, St. Gallen, und Herrn Hans Pelger, Leiter des Karl Marx-Hauses, Trier.

Wertvolle Dienste leisteten auch die Stadt- und Landesbibliothek (neuer-

dings UB) Düsseldorf; das Archiv der Erzdiözese, die Erzdiözesanbibliothek, die Germania Judaica-Bibliothek, das Archiv der Stadt, das Nachrichtenamt, die Universitätsbibliothek und das Archiv des Landschaftsverbandes Rheinland, Köln; die Humanistika Bibliotheket Stockholm und die Library of Congress, Washington D.C. Sehr verbunden sind wir ferner den vielen, die bei der Entzifferung und Identifizierung von Unterzeichnern der Bittschriften zugunsten der jüdischen Bürgerrechte behilflich waren; der Universität Boston, die 1978 sozusagen einen englischen Abstrakt der vorliegenden Arbeit in ihr „Philosophical Forum" aufnahm, und dem Trierer Stadtarchivar, Dr.Dr. Heinz Monz.

Ein spezielles Dankwort gebührt der schwedischen Gewerkschaftszeitung „Metalarbetaren". 1938, als man in Deutschland von Historikern der Arbeiterbewegung nichts wissen wollte, publizierte und honorierte sie - beides damals gleich wichtig - einen illustrierten Beitrag „ Marx i Paris", der nach dem Krieg mit Hilfe der Archive der schwedischen Arbeiterbewegung ausgegraben werden konnte. Nach dem Zusammenbruch des Hitlerreichs unternahm es die Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt M., mittels einer Druckkostenbeihilfe der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die in den Emigrationsjahren entstandenen Arbeiten des Verfassers zur Geschichte der Arbeiterbewegung in dem Sammelband *Denker und Kämpfer* zu vereinen. Die Fortsetzung *Freiheitsliebende Rheinländer*: Neue Beiträge zur deutschen Sozialgeschichte erschien 1977 im Econ-Verlag, Düsseldorf, Wien. Aus diesen beiden Bänden wird nachstehend verschiedentlich zitiert. Auch für die hierzu erteilte Erlaubnis sei ein Dank ausgesprochen.

Nicht zuletzt gebührt dem Verlag und dem Herausgeber (Leiter des ebenfalls hilfreich gewesenen Martin-Buber-Instituts für Judaistik) Anerkennung. Sie haben erreicht, das schon totgeglaubte Geisteskind (ein Lektor, über dessen Standort wir den Mantel der christlichen Nächstenliebe decken wollen, versicherte vor nicht langer Zeit, das Marx-Thema sei „abgehakt") ans Licht der Öffentlichkeit zu bringen. Um Mißdeutungen bei einigen Parallelen mit später erschienenen Publikationen vorzubeugen, sei ausdrücklich mitgeteilt, daß die im Sommer 1966 vorliegende Fassung nur ergänzt zu werden brauchte - vor allem in Bezug auf Marxens Haltung zu Personen jüdischer Herkunft-, nicht aber wesentlich verändert worden ist. Diese Feststellung gilt insbesondere für den brillanten Aufsatz „Marx and the Jews", die der New Yorker Kultursoziologe Henry Pachter, Emeritus und doch noch sehr aktiv in Lehre und Forschung, im Herbst 1979 in der Zeitschrift „Dissent" veröffentlichte und die mich als Geschenk am heutigen Geburtstag Heinrich Heines erreichte. Seine Hauptargumente decken sich weitgehend mit den hier vorgetragenen und begründeten.

Düsseldorf im Dezember 1979 H.H.

Erster Teil

AMERIKANISCHE ASPEKTE

Die Naturforscher suchen durch Experimente ein Naturphänomen in seinen reinsten Bedingungen darzustellen. Ihr bedürft keiner Experimente. Ihr findet das Naturphänomen der Pressfreiheit in Nordamerika *in seinen reinsten, naturgemäßen Formen.*
Karl Marx in der „Rheinischen Zeitung" 15. Mai 1842

1. Karikierung und Charakterisierung

Karl Marx und Amerika! Der Prophet des Proletariats und das Paradies des Bürgertums! Die Zusammenstellung wirkt frappierend. Tatsächlich spielen die Vereinigten Staaten in Marxens Gesamtwerk nur eine „relativ periphere Rolle". Das darf aber (versichert ein führender Politologe) als eine Zeiterscheinung gelten, „die bei Marx sogar weniger evident ist als bei anderen geschichtsbildenden Persönlichkeiten"[1]. Positiv formuliert, Marx befaßte sich mehr mit den USA als mancher seiner Zeitgenossen. Mehr und phantasievoller. Schon eine beschränkte Auswahl der einschlägigen Texte[2] läßt erkennen, daß eine geschickt zusammengestellte Anthologie dessen, was er und der darin von ihm unzertrennliche Freund Friedrich Engels hierüber schrieben, ein fesselndes Buch ergeben würde. Es brauchte sich vor den ausschließlich von Nichtdeutschen verfaßten klassischen Schriften zum Phänomen „Amerika" vermutlich kaum zu verstecken.

Fraglos aber sticht das Marxsche Gedankengut vorteilhaft von vielem ab, was bis zu seinem vorzeitigen Ableben an deutschen Amerikabildern entstand. Wir haben da zunächst die ganz düsteren Gemälde im Auge. Wer etwa 1783 die Göttinger „Stats-Anzeigen" aufschlug, erfuhr daraus, daß es in Amerika keinen Adel gab. Dafür allerdings (warnte die Zeitschrift den möglicherweise von dem mitgeteilten Sachverhalt angenehm berührten Leser) gab es dort eine neue, ärgere Elite - den Geldadel. Ein amerikanischer Buchhändler zum Beispiel machte alle seine Drucker, Papierhändler, Ballenbinder, Buchbinder, Fuhrleute und wohl auch sogar die Autoren zu seinen Sklaven. „Und tyrannisiert härter über sie wie mancher deutsche Reichsritter über seine Bauern". So der Königl.-Kurfürstl. Hofrat in Göttingen, August Ludwig von Schlözer. Er erklärte allen Ernstes, wenn etwa Perrückenmachergesellen, Bediente und Studenten [!] bei gesetzlichen Beratungen voll stimmberechtigt würden, „ wünscht' ich nicht mehr Universitätsprofessor zu sein"[3]. Demokratie war lachhaft.

Ein halbes Jahrhundert danach erreichte deutsche Ohren ein weiter hallendes Echo der professoralen Klage und Anklage. „Bruder, diese Amerikaner sind himmelanstinkende Krämerseelen". Das berichtete nun von drüben in einer nachher gedruckten Korrespondenz der ungarische Edelmann Nikolaus Niembsch von Strehlenau, der gewöhnlich unter den bürgerlich klingenden Endbuchstaben seines Namens -Lenau- bekannt ist. Lenau, der anfänglich sein „feiges" und „dummes" Herkunftsland geschmäht und das neue überschwänglich begrüßt hatte:

Du neue Welt, du freie Welt,
An deren blütenreichem Strand
Die Flut der Tyrannei zerschellt,
Ich grüße dich, mein Vaterland!

hatte es -1832/33- nur ein halbes Jahr drüben ausgehalten, was allerdings zu wenig war, um sich über einen Kontinent zu informieren, und wäre er das Paradies selbst gewesen. Er fand die „Krämerseelen" jetzt einfach „tot für alles geistige Leben, maustot". Der Verurteilung fügte er unter Beigabe von zwei zusätzlichen Schimpfworten als eine Art überirdischer Rechtfertigung hinzu: „ Die Nachtigal hat recht, daß sie bei diesen Wichten nicht einkehrt. Das erscheint mir von ernster, tiefer Bedeutung zu sein, daß Amerika gar keine Nachtigal hat. Es kommt mir vor wie ein poetischer Fluch. Eine Niagarastimme gehört dazu, um diesen Schuften zu predigen, daß es noch höhere Götter gebe, als die im Münzhause geschlagen werden". Ein knappes halbes Jahr später prägte Lenau eine völlig präzise Verdammungsformel. „Der Amerikaner kennt nichts, er sucht nichts als Geld"[4]. Wir werden uns des Satzes zu erinnern haben, wenn wir zu Marx kommen.

Noch bekannter und vor allem noch mehr gelesen war ein anderer in diesem Zusammenhang nicht zu übergehender Dichter deutscher Zunge. Zwar war er nie in den USA gewesen. Dennoch entsetzte er sich vor „diesem ungeheuren Freiheitsgefängnis, wo die unsichtbaren Ketten mich noch schmerzlicher drücken würden als zu Hause die sichtbaren und wo der widerwärtigste aller Tyrannen, der Pöbel, seine rohe Herrschaft ausübt...dort gibt es weder Fürsten noch Adel, alle Menschen sind dort gleich, gleiche Flegel". In bewegten und bewegenden Ausdrücken entrüstete der Spötter, der solchermaßen mit der adeligen Etikette kokettierte, sich über die damals allerdings empörende Ungleichheit in Bezug auf die schwarzen Amerikaner. Die partielle Vorurteilslosigkeit hielt ihn aber nicht davon ab, statt differenzierter vorzugehen, in ein diskriminierendes, zwei ganze Nationen umfassendes Generalisieren zu verfallen. „Dabei machen diese Amerikaner großes Wesen von ihrem Christentum", schalt er, „ und sind die eifrigsten Kirchengänger. Solche Heuchelei haben sie von den Engländern gelernt, die ihnen übrigens ihre schlechtesten Eigenschaften zurückließen. Der weltliche Nut-

zen ist ihre eigentliche Religion, und das Geld ist ihr Gott, ihr einziger, allmächtiger Gott"[5]. Das war die erregte Stimme Harry bzw. Heinrich Heines, die durch seine Erwähnung eines tapferen und entsprechend verfolgten amerikanischen Vorkämpfers für das Recht auf Mischehe zwischen Farbigen und Weißen kaum weniger schrill klang.

Mindestens ebenso gefährlich wie die schärfste Verunglimpfung -sie konnte ein selbständig Denkender immerhin noch für sich selbst auslegen- mußte etwas anderes für den europäischen Ruf Amerikas werden. Die Waffe des Totschweigens. Von 1830 (dem Jahr, als Heine auf Helgoland die vorstehenden Zeilen schrieb und der damals zwölfjährige Marx aufs Trierer Friedrich-Wilhelms-Gymnasium kam) bis 1892 (fast ein Jahrzehnt nach seinem im Londoner Exil erfolgten Tod) erschien in dem alljährlich herauskommenden „Historischen Taschenbuch" kein einziger Beitrag über Nordamerika [6]. Stattdessen unterhielt es seinen Leserkreis beispielsweise 1844 mit Aufsätzen über des Freiherrn Gottfried Wilhelm von Leibniz' Verhältnis zur positiven Theologie und Johann Wolfgang von Goethes Mutter, über die Gründung der Universität Königsberg und das Ende des Johanniterordens, über einen Freiherrn Hans Katzianer und den Prinzen Leopold von Braunschweig. Herausgeber der Publikation war der Universitätsprofessor Friedrich von Raumer, der alles bedächtig abwägende Berliner Historiker, von dem der dortige Intimus des Studiosus Marx in einem noch immer lesenswerten Aufsatz versicherte: „Hätte er die Welt geschaffen, er würde sie grau angestrichen, er würde sie...nur mit Amphibien und Hermaphroditen bevölkert haben"[7]. Gegen eine aufblühende demokratische Gesellschaft wurde so Jahr für Jahr bewußt oder unbewußt an einer Mauer des Ignorierens gebaut.

Andererseits hoben begeisterte Deutsche das Volk jenseits des Atlantiks wörtlich in den Himmel. „Man sieht es augenscheinlich, daß Gott mit diesen Amerikanern ist", versicherte der als Musiker, Dichter, Lehrer und Publizist hervorgetretene und jedesmal bei den Machthabern angeeckte Christian Friedrich Daniel Schubart einige Jahre vor Schlözers summarischem Vernichtungsurteil. Das Land gedeihe allenthalben, der Handel blühe in allen Zweigen. Seine See- und Landstreitmacht war „auf dem ehrwürdigsten Fuße". In grellem Kontrast zu einem Lenau' schen Ausspruch „man meine ja nicht, der Amerikaner liebe sein Vaterland oder er habe ein Vaterland"[8] schwor Schubart: „Alle Stände sind von Vaterlandsliebe begeistert". Wo Heine keinerlei echte Religion finden sollte, entdeckte Schubart: „Religion wird als der Hauptgrundpfeiler des Staats angesehen - Religion, diese Hüterin der Völker, die sie vor Lastern bewahrt und bei einfältiger Sitte hält". Überdies, schloß Schubart seinen Lobeshymnus, würden alle Völker durch einen verborgenen Arm davor zurückgehalten, dieses heilige Freiheitsland anzutasten. Es wüchse ungestört weiter, bis es „ zu einem Berge Gottes schwillt"[9]. Den Akzent auf das Religiöse zu setzen, war, wie wir noch sehen werden, eine kulturpsychologische Pionierleistung.

Wenige Zeit nach Lenaus niederschmetternden Augenzeugenberichten begannen auf Jahre hinaus vielbeachtete Amerikabriefe eines süddeutschen Emigranten nach Deutschland hineinzuflattern. Nach ihm waren und blieben die Vereinigten Staaten das erste Land der Erde, weil nur da alles auf natürlichen, ungekünstelten Grundlagen beruhe. Auch in den sonstigen Veröffentlichungen des Briefschreibers, eines gebildeten Juristen namens Theodor Erasmus Hilgard, der im gleichen Augenblick, Mitte April 1841, die amerikanische Staatsbürgerschaft erwarb, wo Marx den Jenaer Doktorhut empfing, treffen wir auf viele schöne und bezeichnende Bemerkungen über seine neue Heimat. Doch soweit zu sehen ist, enthalten sie nur wenige kritische. Wir mögen ihn deshalb ohne Übertreibung als selbsternannten „Botschafter des Amerikanismus“[10] erinnern.

Anders der junge Marx. In der ersten von ihm selbst mitbegründeten und infolge einer Erkrankung seines Mitherausgebers, Arnold Ruge, sozusagen unter seine eigene Kontrolle geratenen Zeitschrift, den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ (DFJ) von 1844, nahm die Amerikanistik zwar nur einen bescheidenen Raum ein. Aus dem Grund dürfte ihr amerikanischer Aspekt in der allerdings unübersehbaren Marxliteratur wohl auch keine besondere Beachtung erlangt haben[11]. Es existiert jedoch zum Glück kein dialektisches Gesetz, wonach geistige Qualität erst bei einer bestimmten Quantität einsetzt. Das Wenige, das von Marx anläßlich eines Beitrags „Zur Judenfrage“ über amerikanische Einrichtungen gesagt wurde, war höchst bemerkenswert für eine Epoche, die für solchen Dienst noch nicht wie die heutigen Deutschen über Amerikainstitute, Amerikahäuser, Fulbrightreisende und tausenderlei andere Informationskanäle verfügte[12].

Marx leistete in dieser Hinsicht vor allem dreierlei. Erstens stellte er zwischen den Hauptelementen der amerikanischen Kultur -politische, religiöse und wirtschaftliche Freiheit- eine gewisse organische Verbindung her. Statt einen Einzelzug zu verabsolutieren, brachte er es zu einer geistigen Durchdringung des Ganzen. Zweitens wählte er aus den ihm zur Verfügung stehenden Primär- und Sekundärquellen zur Amerikakunde die wichtigsten und wertvollsten aus. Erstere waren natürlich die Grundrechte, unter letzteren befand sich das einzige der hierhingehörenden „klassischen Erzeugnisse der europäischen Wissenschaft von der Politik“[13], das zu seinen Lebzeiten entstand. Das bezeugte die Gediegenheit seiner Ermittlungen und die Treffsicherheit seines literarischen Geschmacks. Drittens gesellte er dem auf diese Weise herausgestellten französischen Schrittmacher der Politologie zwei ihm ebenbürtige ausländische Beobachter hinzu. Als Dolmetscher zwischen verschiedenen Völkern -im vorliegenden Fall zwischen Deutschen, Briten, Franzosen und Amerikanern- gewirkt zu haben, ist wohl nicht das geringste geschichtliche Verdienst Marxens. Es wog hier umso schwerer, als der von ihm übertragenen kulturellen Substanz eine heuristische Aufgabe zufiel.

Was Marx hiermit bezweckte, ist freilich größtenteils eine Sache der Auslegung. Die Heranziehung der amerikanischen Zustände diente, nehmen wir an,

mehreren methodischen Zwecken. Einmal lieferten sie Beweismaterial für das, was wir als Marxens entscheidende These ansehen möchten. Sie war, meinen wir, dazu bestimmt, die gängige, historisch nicht ganz unbegründete doch stark übertriebene Vorstellung von der einzigartigen Geldbezogenheit der Juden zu verdrängen, jenen uralten Mythos, der in der biblischen Beschuldigung von der Käuflichkeit eines ausgerechnet Judas von Kerioth genannten jüdischen Kassenführers und Verräters seinen dramatischsten Ausdruck erhielt. Die Judenfrage verwandelte sich gewissermaßen in eine Christenfrage, indem der -heutzutage leichter zu führende[14] - Nachweis erbracht wurde, daß die im amerikanischen Wirtschaftsleben die Mehrheit der Bevölkerung bildenden Christen (bei aller Bedeutung jüdischer Wirtschaftspioniere) in Wahrheit die Rolle spielten, die der traditionellen Auffassung nach den Juden zufiel. Sodann sollte der Blick auf die Neue Welt es den Bewohnern der alten augenscheinlich wohl ermöglichen, ihre eigene Zukunft wie in einem Spiegel vor sich zu haben. Die hierbei vorausgesetzte potentielle Gleichartigkeit der gesellschaftlichen Entwicklung bei den einzelnen Völkern war im Vormärz keine Seltenheit mehr[15]. Von der Warte der nachherigen Verhältnisse aus erscheint sie auch durchaus nicht als eine irreführende Perspektive. Die „Amerikanisierung Europas" ist ein uns allen vertrauter, wenngleich nicht gerade bei allen ein schmeichelhafter Begriff, denn an jeder fremden Kultur wird nur selten das Beste erkannt oder gar nachgeahmt. Schließlich konnte nach Marxens damaliger Ansicht das Verständnis für die nächste Etappe der Zukunft deren Überwindung und Ersetzung durch eine noch höhere Stufe der Entwicklung vorbereiten. Der unvollkommenen, halbfeudalen deutschen mußte die vollständigere, bürgerliche amerikanische und ihr die vollkommene, vermenschlichte, von allen Sonderinteressen freie Welt nachfolgen[16]. Kurz, man kann die amerikanische Sozialstruktur als einen der Angelpunkte ansehen, um die Marxens weiter unten zu besprechende Theorie der „Judenfrage" sich drehte.

Doch so zukunftsträchtig die Gedankengleichung Judenfrage = Christenfrage im Grund auch sein mochte[17], eine ihr vorgelagerte Klippe muß schon an dieser Stelle unserer Untersuchung deutlich beleuchtet werden. Marx verzichtete darauf, die absolute Vorherrschaft des Geschäftssinns bei den Juden anzuzweifeln. Noch mehr, er akzeptierte sie nicht nur, sondern akzentuierte sie als eine unbestrittene Prämisse. Anscheinend glaubte er bei einem Teil seines Publikums durch eine Karikatur „des" Juden eher zum erstrebten Gegenteil, zur Überzeugung vom Geschäftssinn der Nichtjuden, zu gelangen als durch eine wirklichkeitsgetreue Charakterisierung. Wir denken dabei an die das Wörtlichnehmen einer innerlich abgelehnten Anschauung verwendende Technik des jüdischen Witzes, Sie läßt beispielsweise den reichen Baron Rothschild zu einem sozialistisch angehauchten Armen sagen: „Sie sind doch für die Teilung der Vermögen; ich habe soundsoviel Millionen, unsere Bevölkerung zählt soundsoviel Millionen: hier ist ihre Mark!" Ähnlich hatte schon vor drei Jahrzehnten Vater Hirschel-Heinrich Marx (wie Heinz Monz beobachtete) versucht, „der Abneigung gegen die Juden

dadurch Rechnung zu tragen, daß er einen Teil der Vorwürfe für einige seiner Glaubensgenossen einfach akzeptiert, um sich dann aber umso heftiger gegen die Anschuldigungen und daraus folgende Rechtsungleichheiten zu wenden"[18]. Marxens vielgetadelte derogative Definition des Judentums hat damit, wie wir jetzt näher darzulegen unternehmen, vor allem die Aufgabe, das Wesen oder Unwesen der modernen Christen bloßzustellen.

2. Hamilton

Daß Marx trotz seiner, wie wir sehen werden, grotesken Kennzeichnung des Judentums als einer Gesellschaft von Schacherern in ihm nicht bloß eine mit dem Makel des Materialismus behaftete Berufsgruppe, sondern eine echte Religionsgemeinschaft erblickte, zeigt sich bereits ziemlich zu Anfang seines Aufsatzes „Zur Judenfrage". Der betreffende Passus steht gleich nach der Exposition der von ihm abgelehnten, weil nur bedingten Emanzipation der jüdischen Mitbürger. Hier kam er auf diejenigen der nordamerikanischen Freistaaten zu sprechen, in denen ihm das behandelte Problem, wie er meinte, in seiner reinsten Form entgegentrat. Es ist, nebenbeibemerkt, bezeichnend für die wissenschaftliche Seite seines Unternehmens, daß sein Bezug auf die Länder am anderen Ufer des Ozeans mit der parenthetischen Einschränkung versehen wurde, das Gesagte treffe „wenigstens in einem Teil derselben"[19] zu. In Deutschland, wo der Staat sich christlich gebärdete, in Frankreich, wo er es zum Schein noch war - so begründete Marx seine vorübergehende Abwendung von Europa - mußte sein Verhältnis zum Judentum einen theologischen Charakter annehmen. „Nur wo der politische Staat in seiner vollständigen Ausbildung existiert, kann das Verhältnis des Juden, überhaupt des religiösen Menschen, zum politischen Staat, also das Verhältnis der Religion zum Staat, in seiner Eigentümlichkeit, in seiner Reinheit heraustreten"[20]. Weil ihm die Juden, schlichter ausgedrückt, nur eine Konfession von vielen waren, brauchte Marx von da an in dem Amerika-Teilstück seiner Arbeit nicht mehr viel von ihnen zu reden. Er hatte es jetzt nur noch mit „religiösen Menschen" im allgemeinen zu tun.

Was aber stellte man in den typologisch vollständig ausgereiften Staaten Nordamerikas fest? Sie waren „vorzugsweise das Land der Religiosität, wie Beaumont, Tocqueville und der Engländer Hamilton aus einem Munde versichern"[21]. Als gelte es anzuzeigen, daß er keinesfalls immer mit äußerster Exaktheit vorzugehen gedachte, unterließ Marx bei diesem Zitat so gut wie jede nähere Bezeichnung der in den benutzten Amerikaberichten vorkommenden Stellen, aus denen nach einer anderen Formulierung von ihm hervorging, „daß das Dasein der Religion der Vollendung des Staats nicht widerspricht"[22]. Umso mehr Veranlassung haben wir, seinen Informationsquellen etwas gründlicher nachzuspüren.

Den zuletzt genannten Zeugen, den schottischen Berufssoldaten und angesehenen Literaten Oberst Thomas Hamilton[23], wollen wir uns zuerst vornehmen. Zwar schiffte er sich (in Marxens ersten Trierer Gymnasialjahren) am 16.Oktober 1831 nach New York ein[24], während die beiden anderen Gewährsmänner Marxens bereits am 10.Mai 1831 dort anlangten[25]. Die nach der dritten englischen Ausgabe ins Deutsche übersetzte, von Marx gelesene Ausgabe[26] seines zweibändigen Werks *Men and Manners in America* -eine von zwei deutschen Übersetzungen[27] - erschien jedoch noch vor den Büchern der früher eingetroffenen Franzosen. Hamiltons flüssige, durch Humor und Selbstkritik gewürzte Bände darzustellen, würde uns zu weit führen. Noch können wir die rund fünfzig Auszüge daraus durchgehen, die Marx in den Monaten vor seiner Auswanderung nach Paris mit der ihm lebenslänglich eigenen Akribie anfertigte[28]. Maximilien Rubel hat auf ihre Bedeutung für Marxens Entwicklung zum Kommunismus aufmerksam gemacht[29] - ein Thema, das unser Buch nicht zu verfolgen hat. Was uns interessiert, sind nur die direkt oder indirekt mit der Behandlung der jüdischen Situation verbundenen Aspekte.

Da ist nun zunächst festzuhalten, daß von einer derartigen Hervorhebung der amerikanischen Religiosität bei Hamilton noch am wenigsten die Rede sein konnte. Er verglich die Bewohner von Neuengland mit den Schotten und kam zu der Feststellung: „Liebe zur Ordnung und religiöses Gefühl herrschen bei beiden Völkern in gleichem Grade"[30]. Gleichzeitig glaubte er, daß bei dem gemeinen Volk in Amerika der „Religionseifer" gegenüber dem „Hang zu Betrügereien"[31] in den Hintergrund trete. Auch ließ er sich im Süden der Union von einem Landsmann berichten: „Man ist hier gezwungen, sein Leben mit gottlosen und verächtlichen Menschen zuzubringen; man kann hier nicht das Wort Gottes hören, woran man doch gewöhnt war; man muß die abscheuliche Entweihung des Sonntags mit ansehen"[32]. Von den auf damalige Europäer nicht selten merkwürdig wirkenden christlichen Sekten, wie die Zitterer[33] und die Mormonen, sprach Hamilton schlechthin als von „Narren"[34]. Der Schotte hatte offenbar eine recht sparsame Vorstellung von der Reichweite des Begriffs „Religion".

Kurz nach der zuletzt von uns zitierten Stelle untersuchte Marx das Verhältnis vieler nordamerikanischer Staaten zum Privateigentum. Letzteres war, wie er hervorhob, „auf politische Weise", war „ideell"[35] - wir würden dafür wohl setzen „prinzipiell" und „mit politischen Mitteln" - aufgehoben worden. Das geschah, sobald, wie dort der Fall, der Zensus für aktives und passives Wahlrecht, also die Bindung des Wählen- und Gewähltwerdendürfens an einen bestimmten Besitz des Wählers, abgeschafft war. Hamilton, lobte Marx bei dieser Gelegenheit, habe die Einführung des allgemeinen Wahlrechts in Amerika politisch richtig interpretiert, als er verkündet habe: „Der große Haufen hat den Sieg über die Eigentümer und den Geldreichtum davongetragen". Allerdings, nach einer Angabe darüber, wo der angeführte Ausspruch nachzulesen wäre, würden wir bei Marx vergeblich spähen. Ob sie fortgelassen wurde, weil Hamilton statt der Ab-

schaffung der Wahlbeschränkungen ganz allgemein die politische Macht der Massen in der amerikanischen Demokratie betont hatte? Der Kernsatz des gemeinten Abschnitts bei ihm war: „Die Volksmasse ist als die einzige Quelle der Macht und der Ämter-Verleihung anerkannt“[36]. Auch danach, ob Hamiltons Interpretation von den beiden übrigen Amerikaexperten oder von sonstigen Aussagen gestützt wurde, fragte Marx nicht. Amerikanern mag dazu das berühmte Diktum einfallen, mit dem ein Würdenträger etwa 20 Jahre vorher in Albany, der Hauptstadt von New York, vergeblich den „verhängnisvollen Funken“ der Demokratie im Interesse des „Rechts auf Eigentum und der Grundsätze der Freiheit“[37] fernzuhalten bemüht war. Auch die Erinnerung daran, wie Marxens organisatorisch erfolgreichster Schüler, Ferdinand Lassalle, zwanzig Jahre nachher das Wahlrecht in Deutschland als Hebel für eine sozialökonomische Umwälzung empfehlen würde, drängt sich einem hierbei auf.

Bei seiner nächsten und wichtigsten Bezugnahme auf Hamilton gegen den Schluß seines Essays ließ Marx einige Worte aus, die sich auf die Religiosität der Neuengländer bezogen. Bei ihnen, verzeichnete der schottische Reisende, kannte man keine Sonntagsfreuden. Halb wissenschaftlich, halb publizistisch vorgehend, ersetzte Marx diese nicht unwichtige Mitteilung -ohne Hinweis auf die dazugehörige Seite, jedoch mit „Häkchen“- durch die zusammenfassende Wendung vom „frommen und politisch freien Bewohner von Neuengland“ und übernahm dann mit kleinen Änderungen[38] den folgenden Absatz:

> Der fromme und politisch freie Bewohner von Neuengland (berichtet z.B. Oberst Hamilton) ist eine Art von Laokoon, der auch nicht die geringste Anstrengung macht, um sich von den Schlangen zu befreien, die ihn zusammenschnüren. Mammon ist ihr Götze, sie beten ihn nicht nur allein mit den Lippen, sondern mit allen Kräften ihres Körpers und Gemüts an. Die Erde ist in ihren Augen nichts andres als eine Börse, und sie sind überzeugt, daß sie hinieden keine andere Bestimmung haben, als reicher zu werden denn ihre Nachbarn. Der Schacher hat sich aller ihrer Gedanken bemächtigt, die Abwechslung in den Gegenständen bildet ihre einzige Erholung. Wenn sie reisen, tragen sie sozusagen ihren Kram oder Kontor auf dem Rücken mit sich herum und sprechen von nichts als Zinsen und Gewinn, und wenn sie einen Augenblick ihre Geschäfte aus den Augen verlieren, so geschieht dies bloß, um jene von andern zu beschnüffeln.

Abermals wurde nicht erörtert, ob die Behauptung ihre Richtigkeit habe, ob sie durch fernere Beobachtungen bestätigt oder aber durch Einschränkungen zu modifizieren sei. Tatsächlich erkannte Hamilton selbst an, daß es in Boston einen Kreis von Menschen gab, der eine ehrenvolle Ausnahme machte. „Er wird von Kaufleuten, von den geschätztesten Advokaten und von einigen Mitgliedern der Geistlichkeit gebildet; man findet also hier ein beinahe vollständiges Ganze[s]. In dieser Gesellschaft herrscht Sinn für Wissenschaft und Kunst, mehr Ausbildung, und vielleicht mehr Kenntnisse jeder Art, als in irgend einer andern Handelsstadt“[39]. Weit davon entfernt, hiervon Notiz zu nehmen, dehnte Marx die auf

Neuengland gemünzte kritische Bemerkung Hamiltons zu Anfang des folgenden Absatzes sogar auf ganz Nordamerika aus. Als zusätzliche Stütze hierfür wurde nur noch ein weiter unten wiedergegebenes Beaumont-Zitat über die Kommerzialisierung des geistlichen Amts in den USA angeführt.

Drei Aussagen hatte Marx auf diese Art von Hamilton abgeleitet. In grob vereinfachender Form heißen sie: 1. Die Nordamerikaner sind betont religiös orientiert. 2. Die Nordamerikaner haben durch ihre Wahlrechtsreform die politische Vormacht der Besitzenden gebrochen. 3. Die Nordamerikaner kennen nichts als Geschäftemacherei. Bemerkte Marx nicht, daß die erste und die zweite wie die zweite und die dritte seiner Aussagen in einem unzweifelhaften Widerspruch zueinander standen? Hätte der Götze Mammon sich wirklich „aller ihrer Gedanken" bemächtigt, dann wäre bei den Amerikanern für Gott doch kaum noch Platz übriggeblieben. Hätten sie „keine andere Bestimmung" gehabt, als sich zu bereichern, so hätten sie es schwerlich über sich gebracht, die Beseitigung der Wirtschaftsvormacht im politischen Bereich durch die Einführung der Stimmengleichheit sämtlicher männlicher Staatsbürger zu erleichtern. Erkannt oder unerkannt, diese Widersprüche stören das eingangs gerühmte organische Gewebe der Marxschen Analyse, wenn sie es auch nicht zerstören.

3. Beaumont

Trug Marx kein Bedenken, das von ihm verwendete Material für seinen Zweck ein wenig zurechtzustutzen, wozu er als Publizist fraglos berechtigt war, und wertete er es auch, was schon bedenklicher wurde, unter Umständen ohne Rücksicht auf widersprechende oder qualifizierende Bestandteile aus, so verfuhr er in dieser Hinsicht doch nicht etwa skrupellos. Das bezeugt vor allem der Gebrauch, den er von dem Werk seines zweiten Amerikafachmanns machte-Gustave Auguste de Beaumont de la Bonninière. Dieser Franzose schloß als junger Justizbeamter einen lebenslänglichen Freundschaftsbund mit seinem Kollegen Alexis de Tocqueville. „Der eine, der scharfe Denker, und der andere, der milde Gemütsmensch, gehören beisammen wie das Essigfläschchen und das Ölfläschchen". So scherzte Heine in einer „Paris, 30. Juli 1843"[40] datierten Aufzeichnung nicht ohne innere Bedeutung. Es war die Zeit, in der Marxens Schreibfleiß sich, wie wir wissen, an Auszügen aus Hamilton übte. Noch vor Ablauf desselben Jahres und ehe der hier untersuchte Beitrag von ihm erschien, sollte Marx ein psychologisch vielleicht recht ähnlich gelagertes Freundschaftsverhältnis zu Heine anknüpfen. Auf dessen mögliche Einflüsse beim Entstehen der Schrift „Zur Judenfrage" wird noch zurückzukommen sein.

Vom Mai 1831 bis Februar 1832 bereiste Beaumont (mit Tocqueville) Amerika, und 1835 veröffentlichte er seine Eindrücke und Studien über das Gesehene

und Gehörte. Das Buch erhielt den Titel *Marie oder Die Sklaverei in den Vereinigten Staaten* sowie den Untertitel *ein Bild amerikanischer Sitten* . In dieser Veröffentlichung, die, von den französischen Akademien ausgezeichnet, in dem Augenblick, als Marx sich zu dem jüdischen Thema äußerte, bereits fünf Auflagen erlebt hatte und von heutigen Fachgelehrten noch als „eine soziologische Abhandlung - in bestimmter Beziehung eine brillante Kulturanalyse“[41] angesprochen wird, konnte Marx eine großartige Untermauerung seiner dritten Amerikathese finden.

Wir übertragen das Stück aus der französischen Originalausgabe ins Deutsche. Beaumont schrieb also hier[42]:

> Diese Gleichförmigkeit, die in der politischen Welt herrscht, findet sich gleichfalls in der bürgerlichen Gesellschaft wieder. Die Beziehungen der Menschen untereinander haben nur ein einziges Objekt, das Vermögen; ein einziges Interesse, dasjenige, sich zu bereichern. Die Leidenschaft für das Geld erwacht bei den Amerikanern mit dem Verstand und zieht die kalten Berechnungen und die Trockenheit der Ziffern nach sich; sie wächst, entfaltet sich, setzt sich in ihrer Seele fest und quält sie ohne Unterlaß, wie ein brennendes Fieber den schwächlichen Körper, dessen es sich bemächtigt hat, schüttelt und verzehrt. Das Geld ist der Gott der Vereinigten Staaten, wie der Ruhm der Gott Frankreichs ist und Amor derjenige Italiens...

Eine erstaunliche Tatsache: Marx ging auf diese völkerpsychologische Skizze nicht ein. Warum er das publizistische Geschoß verschmähte, wissen wir nicht. Hielt er es für wirksamer, sich nicht zu wiederholen und stattdessen bloß ein andeutendes „z.B.“ zu verwenden? Oder wehrte sich im Gegenteil der Gelehrte in ihm gegen Beaumonts Einfall, seine Reiseeindrücke in der Form einer romanhaften Handlung zu verarbeiten? Das verlieh ihnen unzweifelhaft einen weniger überzeugenden Charakter. Daran änderte auch nicht viel, daß der Verfasser in seinem Vorwort zum ersten Band versicherte: „Alles hieran ist ernst, außer der Form“[43], eine Versicherung, die durch Anmerkungen zu seinem Text erhärtet wurde. Außerdem ließ Beaumont dem zweiten Band seiner Darstellung einige absolut sachliche Anhänge folgen. Einer von diesen war eine längere Abhandlung über die religiöse Bewegung in den Vereinigten Staaten[44]. Sie war es, die Marx, ohne etwas von der Existenz zweier Bände zu verraten, ausschließlich zitierte.

Was entnahm Marx dieser Abhandlung? Sie war einmal, ohne daß er darauf weiter eingegangen wäre, ein einziger Beweis für die Richtigkeit des Konzepts von dem „Land der Religiosität“ und „der religiösen Sekten, deren Zahl in den Vereinigten Staaten ungeheuer ist“[45]. (Aus letzterer Formulierung wurde bei Marx „die unendliche Zersplitterung der Religion in Nordamerika“[46].) Ferner lieferte sie ihm die Unterlagen für die amerikanischen Formen der Gewährung eines, wie er es formulierte, allgemeinen Menschenrechts - das „Privilegium des

Glaubens“[47]. Mit höchster Genauigkeit, jeweils hier und im Nachfolgenden die Seitenzahlen für die Pariser Ausgabe[48] angebend, zitierte Marx aus der Originalsprache, die wir ins Deutsche übersetzen: „Es gibt in den Vereinigten Staaten weder Staatsreligion, noch eine erklärte Mehrheitsreligion, noch den Vorrang eines Kultus über einen anderen. Der Staat steht allen Kulten unbeteiligt gegenüber“[49]. Ein wesentlicher Zug der amerikanischen Kultur war damit klar herausgearbeitet.

Doch nachdem Marx in wissenschaftlich einwandfreier Art eine Begründung dafür geliefert hatte, warum er sich für die Erforschung eines scheinbar europäischen Problems auf den Boden des amerikanischen Kontinents begab, verfiel er wieder der schon vorher von ihm geübten „schrecklichen Vereinfachung“. Während Beaumont die allgemeinen Prinzipien bei der Trennung von Kirche und Staat in den USA klarmachte und darauf einige dort noch anzutreffende Ausnahmen aufzählte[50], erschienen diese bei Marx überhaupt nicht. Hiernach übernahm er, nicht ohne die Aussage in der Form zu manipulieren und dadurch Unklarheit zu erzeugen, einen Satz Beaumonts über das, was wir vielleicht, um in Marxens Stil zu bleiben, „das Privilegium des Unglaubens“ nennen könnten. „Ja, es gibt einige nordamerikanische Staaten“, schrieb er in einem merkwürdig anmutenden Gemisch von deutschen und französischen Satzteilen, „wo 'la constitution n'impose pas les croyances religieuses et la pratique d'un culte comme conditions des privilèges politiques' “[51]. Mit anderen Worten, in jenen Staaten waren die politischen Rechte von der Verfassung aus nicht einmal daran gebunden, daß der Staatsbürger wenigstens irgendeinen religiösen Glauben und die Ausübung irgendeines Kults angeben konnte. Unmittelbar anschließend kam das einzige Zitat, mit dem Marx die These von der Religiosität Amerikas -indirekt bzw. negativ- untermauerte. „Dennoch 'on ne croit pas aux Etats-Unis qu'un homme sans religion puisse être un honnête homme' “[52]. Man glaubt dennoch in den Vereinigten Staaten nicht, daß ein Mann ohne Religion ein honetter, ein ehrbarer, ein rechtschaffener, ein anständiger, ein seriöser Mensch sein könne.

An zwei Beispielen, der Verfassung von Pennsylvanien und der von New Hampshire, erläuterte Marx sodann, die Beaumontschen Informationen selbständig und doch wortgetreu verwendend[53], die verfassungsmäßige Garantierung der Glaubensfreiheit. Und ganz zuletzt ein Beispiel für „die praktische Herrschaft des Judentums über die christliche Welt“ - lies: für die von Marx verfochtene Ansicht, daß in der Praxis die Christen „jüdische Schacherer“ waren. Es war (mit unübersehbarer Zuspitzung in den Ausdrücken) die weiter oben schon angedeutete Äußerung Beaumonts über die kommerzielle Ader (und die Mobilität) der amerikanischen Geistlichkeit[54]. Die wiederum im Marxschen Original halb deutsche, halb französische Passage der einzig in dieser Hinsicht wirklich „Deutsch-Französischen Jahrbücher“ lautete folgendermaßen:

> Ja, die praktische Herrschaft des Judentums über die christliche Welt hat in Nordamerika den unzweideutigen, normalen Ausdruck erreicht, daß die Verkündigung des Evangeliums selbst, daß das christliche Lehramt zu einem Handelsartikel geworden ist, und der bankrotte Kaufmann in Evangelium macht wie der reichgewordene Evangelist in Geschäftchen. „Der eine, den Sie an der Spitze einer achtbaren Gemeinde sehen, hat als Kaufmann angefangen; als sein Geschäft schlecht ging, hat er aus sich einen Geistlichen gemacht; jener andere hat mit dem Priesteramt begonnen, aber sobald er eine gewisse Geldsumme zu seiner Verfügung hatte, hat er die Kanzel des Handels halber verlassen. In den Augen einer großen Zahl ist das geistliche Amt eine regelrechte gewerbliche Laufbahn."

Mit diesem für die Bürger Amerikas im allgemeinen und für ihre Pastoren im besonderen wenig schmeichelhaften Auszug beendete Marx das von Beaumont Entlehnte.

Daß wie bei dem von Hamilton Abgeleiteten auch hierin eine Dosis von „Übermotivierung"[55] verabreicht wurde, wird einem klar, sobald man herausfindet, daß Marx günstigere diesbezügliche Eindrücke Beaumonts nicht berücksichtigte. „Die Religion in Amerika...das ist auch eine politische Einrichtung"[56], erklärte Beaumont. Und noch spezifischer: „Die christliche Religion ist in Amerika immer im Dienst der Freiheit"[57]. Die Unterlassungssünde läßt sich nicht vertuschen. Wir mögen sie höchsten dadurch in einem etwas milderen Licht sehen, daß die in unserer Zeit vorgenommene streng wissenschaftliche Übersetzung des Beaumontschen Buchs seine „stark abgekürzte Notiz über die religiöse Bewegung in den Vereinigten Staaten"[58] -entsprechend gekennzeichnet, versteht sich- in ihrer Gesamtheit ausläßt.

4. Tocqueville

„Das Land der Religiosität, wie Beaumont, Tocqueville und der Engländer Hamilton aus einem Munde versichern". Nur bei diesem bereits mehrfach gestreiften Anlaß bezog Marx sich auf den bekanntesten seiner drei Gewährsleute. Es war der französische, der europäische Altmeister der politischen Wissenschaft, Alexis-Charles Henri Clérel de Tocqueville. Sein Name fiel, ohne daß die beiden ersten Bände seines Werks „De la Démocratie en Amérique" -sie kamen kurz vor Beaumonts Buch heraus[59] und sind das Mindeste, das Marx, falls er nicht nur über ihn las, von Tocqueville benutzt haben dürfte- genannt oder gar Angaben für die entsprechenden Stellen geliefert worden wären. Was, wenn überhaupt etwas, schöpfte Marx aus der am wenigsten präzis bezeichneten Quelle? Zwei schon herangezogene Forscher haben Marxens Stellung zu Tocqueville kurz angeschnitten, wobei ersichtlich dem einen der erstere, dem anderen der letztere als der am weitesten von beiden Fortgeschrittene erschien[60]. Uns geht abermals

nur auf der einen Seite das an, was Marxens Darlegungen zu dem von ihm behandelten Problem der sogenannten Judenfrage beeinflußt haben könnte, und auf der anderen das Hierhingehörende, das ohne erkennbaren Einfluß auf ihn blieb. Beides, das sichtlich Fortgelassene und das vielleicht Entnommene, scheint zum Verständnis seiner Arbeitsweise und seines Denkprozesses von Belang.

Es waren vor allem mehrere Abschnitte in einem Kapitel des zweiten Tocquevilleschen Bands, durch die Marxens Deutung der religiösen Lage Amerikas die kräftigste Unterstützung erfuhr. Ihre bezeichnenden Überschriften waren diese: „Von der Religion als politische Institution betrachtet und wie sie mächtig der Aufrechterhaltung der demokratischen Republik bei den Amerikanern dient"; „der indirekte Einfluß, den die religiösen Überzeugungen auf die politische Gesellschaft in den Vereinigten Staaten ausüben" und „von den Hauptursachen, welche die Religion in Amerika mächtig machen"[61]. Die Abschnitte bildeten Variationen zu einem leicht heraushörbaren Thema. Seine Abwandlung durch Tocqueville könnte wohl schon als solche erklären, warum Marx mit einer Pauschalerwähnung zufrieden war.

Für Marx verbarg -eine auf die neuere Psychologie hinleitende Interpretation- „das Dasein der Religion das Dasein eines Mangels". Der Ausdruck „Fluchtmechanismus" war damals noch nicht geboren, wohl aber der Begriff. Das setzte Marx nicht allein in diesem verhältnismäßig bescheidenen Essay auseinander. Er wiederholte es in dem wohlbekannten, wenn auch oft falsch zitierten Religion-das-Opium-des-Volks-Aufsatz desselben Doppelhefts, derselben ersten und einzigen Nummer seiner sofort wieder eingegangenen Pariser Zeitschrift[62]. Auch Tocqueville erklärte sich die Religion aus einem Manko. Aus einem Minderwertigkeitsgefühl. Ihre Existenz, glaubte er, hing mit der menschlichen Sehnsucht nach Unsterblichkeit zusammen[63]. In ihr war somit ein schlechthin nicht zu befriedigender Wunsch wirksam. Marx war demgegenüber optimistisch. Wir mögen an die Stelle des Optimismus auch den neuerdings wieder vieldiskutierten Begriff des Utopismus setzen[64]. Religion erschien Marx -man möchte im Hinblick auf Tocqueville fast sagen „lediglich"- als „der Ausdruck der Trennung und der Entfernung des Menschen vom Menschen". Die herrschte dort, wo „faktische Unterschiede" -hinsichtlich Geburt, Stand, Bildung, Beschäftigung und Privateigentum- noch weiter fortbestanden. Wo der Einzelne daher in ein Doppelwesen zerfiel. Auf der einen Seite der Privatmann mit „seiner zufälligen Existenz...verdorben, sich selbst verloren, veräußert". Auf der anderen der Bürger. Der Bürger trug äußerlich eine „politische Löwenhaut", war er doch stimmberechtigt. Unter dieser Hülle, privatim, war er derartig machtlos, daß er den Staat „als Mittler zwischen dem Menschen und der Freiheit des Menschen" nötig hatte. Er allein glich „faktische Unterschiede" durch seine Rechte und Pflichten für alle aus. Dergleichen Übelstände (implizierte Marx) verschwanden erst mit der „Herrschaft unmenschlicher Verhältnisse und Elemente". Wie, das verriet er hier

nicht. Daß dieses optimistische Zukunftsgemälde, diese schöpferische Utopie, keine Details enthielt, war ein wesentlicher Bestandteil ihrer großartigen Kühnheit. Wir, die wir vom Kaiserreich über die Weimarer Republik und das Dritte Reich zur Bundesrepublik und zur Deutschen Demokratischen Republik erleben mußten, auf welchen schlechthin unvorstellbaren Umwegen eine Ordnung zustandegekommen ist, in der „faktische Unterschiede" ihr Gewicht mehr oder weniger erheblich verringert haben, werden Marx die Unbestimmtheit seiner Vorhersage am wenigsten vorwerfen.

Zu dem Unterschied in der grundsätzlichen Beurteilung des Irrationalen bei den ihren theoretischen Konstruktionen nach „gottlosen Selbstgöttern"[65] auf der einen und dem ganz pragmatisch vorgehenden Tocqueville auf der anderen Seite gesellte sich die verschiedene Einstellung zu den amerikanischen Zuständen. Die christliche Religion, stellte Tocqueville fest, war nicht nur an sich „utile et naturelle à l'homme"[66]. In ihrer Nützlichkeit und Natürlichkeit gedieh sie im freiesten Land der Welt. Aus dieser (wie wir sahen) von ihm vorbehaltlos akzeptierten Koexistenz von Religion und Freiheit erschloß Marx ohne Zögern, die Quelle der psychischen Mangelerscheinung könne „nur noch"[67] im Wesen des Staats selbst gesucht werden. Anders ausgedrückt, auch der amerikanische Staat war bei aller politischen Vollendung unbefriedigend. So stellte Marx es hin. Tocqueville hingegen erblickte nicht wie Marx in den Fehlern des Staats die Ursache für das Fortbestehen der religiösen Gläubigkeit, sondern sah umgekehrt in ihr eine Hauptursache für das Gedeihen des Staats. Immer wieder hob er „die großen politischen Konsequenzen"[68] der amerikanischen Frömmigkeit hervor. „Die Religion", konstatierte er mit der Vorsicht gegenüber Übertreibungen, die seine Beobachtungen und Reflexionen auszeichnet, ..die Religion, die sich bei den Amerikanern niemals direkt in die Regierung der Gesellschaft einmischt, muß also als die erste ihrer politischen Institutionen betrachtet werden; denn wenn sie ihr nicht geradezu den Geschmack für die Freiheit einflößt, erleichtert sie ihr in bemerkenswerter Weise den Gebrauch"[69]. In diesem Punkt nahm der sonst skeptische Tocqueville also eine so positive Haltung ein, daß Marxens weniger kritische Hypothese von der religionsbedürftigen Unbefriedigtheit der demokratisch regierten Menschen daraus kaum einen Nutzen zu ziehen vermochte.

Wenn wir fair sein wollen, werden wir Marx aus seiner negativen Einschätzung der fortgeschrittensten zeitgenössischen Gesellschaft keinen Vorwurf machen. Tocqueville kannte beides, Amerika und Europa, und er gab unumwunden zu: „In Europa hat das Christentum gestattet, daß man es mit den Mächten der Erde intim verband"[70]. Marx war über das Leben in Amerika nur aus der Literatur unterrichtet. Gelesenes und Gehörtes bestimmen aber Meinungen selten ebenso stark wie Mitangesehenes und Erlebtes. Miterlebt hatte Marx, wie seinem Freund, dem Bibelkritiker Bruno Bauer, die Bonner Universitätskarriere endgültig versperrt wurde, nachdem er sich in Berlin an einer liberalen Demonstration be-

teiligt hatte[71]. Die „Deutschen Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst", die Marxens anderer Freund, der Privatdozent Ruge, in Leipzig erscheinen ließ, konnten zwar ‚noch ein Wort" von Marx über „Bruno Bauer und die Akademische Lehrfreiheit" bringen. Das gegen Kirche und Staat ungefähr gleich kritische Organ wurde jedoch bald darauf untersagt. Dadurch vermochte Ruge Marxens ersten ausgereiften Artikel, einen Protest gegen die Absurditäten der preußischen Zensur, nur in der Schweiz zu publizieren. Ein zu einem Kirchenkonflikt Stellung nehmender Essay Marxens fiel dem Zensor der „Rheinischen Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe" (RZ) zum Opfer, die keine zehn Monate, nachdem Marx ihre Leitung übernommen hatte, von Preußens Regierung ganz verboten wurde[72]. Das waren seine deutschen Europaerfahrungen. Sie wurden ausschlaggebend für den wahrscheinlich schon vor der Emigration begonnenen Judenaufsatz. In Frankreich, das Marx vorübergehend Asyl bot, war das „Klima" im Vergleich zu Deutschland etwas sanfter, doch Marx trat hier in erster Reihe als deutscher Flüchtling auf, der sich an Deutsche wandte. Mit Tocqueville äußerte sich dagegen ein von seiner eigenen Regierung entsandter, dem Adel angehörender und schon durch diesen Umstand in fast jeder Beziehung gesicherter Beamter. In seiner Schrift kamen außerdem die im Verhältnis zu den vierziger Jahren relativ ruhigen dreißiger Jahre zum Ausdruck. All das erheischt unsere Beachtung, sollen die vor uns liegenden Marxtexte einigermaßen fair beurteilt werden. Zur gerechten Stellungnahme gehört endlich ein negatives Moment. Marx hätte für die von ihm übernommene These von der Geldgier der Amerikaner bei Tocqueville mühelos zusätzliche Munition gefunden. Ja, dort wartete in Anbetracht der Autorität dieses Autors wahrscheinlich die wirksamste Waffe auf ihn. Tocqueville ging nämlich so weit, von Amerika zu behaupten: „Ich kenne sogar kein Land, wo die Liebe zum Geld einen größeren Platz im Herzen des Menschen einnähme"[73]. Verzichtete Marx darauf, diese so handliche Beschuldigung zu benutzen, weil eine nähere Beschäftigung mit ihrem Urheber wiederum seiner eigenen Argumentation geschadet hätte? Das in den Nebeln seiner damaligen Bemühungen hier und da aufblitzende Fernziel war -darin möchten wir einem DDR-Lehrbuch mit der erforderlichen terminologischen Korrektur zustimmen- „die Emanzipation der Gesellschaft von allen Formen der kapitalistischen Entmenschlichung"[74]. Wo blieb jedoch die Entmenschlichung, wenn Tocqueville gleichzeitig in dem Paradies der noch nicht Kapitalismus genannten Gesellschaftsstruktur die Beobachtung machte: „Die meisten Reichen haben arm angefangen"[75] und ferner: „Der Reichtum zirkuliert dort mit einer unglaublichen Geschwindigkeit, und die Erfahrung lehrt, daß es selten ist, zwei Generationen seine Gunst pflücken zu sehen"[76]? Mehr noch. Trotz aller, wie wir bemerkten, durchaus nicht immer schmeichelhaften Ermittlungen über jene Leute auf der anderen Seite des großen Wassers kam Tocqueville zu dem Ergebnis: „Es gibt kein Land auf der Welt, wo die Menschen letztlich so viele Anstrengungen machen, um das gesellschaftliche Wohlergehen zu schaffen"[77]. Für diese Schlußfolgerung brachte der französische Berichterstatter überzeugende und übrigens

auch heute noch nicht überholte Beispiele von den spontanen Zusammenschlüssen amerikanischer Bürger zur Durchführung von Projekten gemeinnützigen Charakters[78]. Wenn die bürgerlich-christliche Ordnung in ihrer zugegebenermaßen reinsten Ausprägung so verlockend aussah, wie sollte man dann ihr Ende herbeiwünschen?

Zweifellos, auch nach dieser Richtung hin waren und blieben Marxens Ansichten weitgehend auf die ihm vertrautere, besonders damals noch weit weniger „menschlich" eingerichtete Gesellschaft des alten Erdteils bezogen. Von ihr ließ sich mit einem leicht romantischen Rückblick auf eine ferne Vergangenheit, die klassische Antike, wie die meisten Kenner der dreißiger und vierziger Jahre des letzten Jahrhunderts einzuräumen bereit sein dürften, schon eher ohne viel Übertreibung sagen, was Marx der ausgereiften puritanisch-bürgerlichen Sozialstruktur Amerikas zuzuschreiben schien. Von ihr ließ sich sagen, daß sie eine „Welt atomistischer, feindlich sich gegenüberstehender Individuen" geworden war. Von ihr ließ sich sagen, daß sie das Interesse des Einzelnen, „den Egoismus, das eigennützige Bedürfnis", an den Platz der allgemeinen menschlichen Bindungen, der „Gattungsbande" gesetzt hatte. Von ihr ließ sich sagen, daß das private vom öffentlichen Leben losgelöst worden war. Von ihr ließ sich sagen, daß die Menschen nur noch formell an eine bestimmte Sprache und ein bestimmtes Territorium, an die Gebote der Natur, der Moral und der Vernunft, mit anderen Worten „alle nationalen, natürlichen, sittlichen, theoretischen Verhältnisse" gebunden waren. Und ging man einmal von der (tatsächlich nur sehr bedingt zutreffenden) Grundformel Judentum-Geldwirtschaft aus, dann stimmte auch der Anfang der dialektischen Beweiskette: „Das Judentum erreicht seinen Höhepunkt mit der Vollendung der bürgerlichen Gesellschaft"[79].

Die für seine Beweisführung hinderlichen Abweichungen zwischen den amerikanischen und den europäischen Gegebenheiten mögen auch erklären, warum Marx selbst da nichts von Tocqueville anbrachte, wo keine trennenden Informationen vorlagen. Dazu gehören beispielsweise die wertvollen Auskünfte des Franzosen über das amerikanische Wahlrecht[80]. Wie er auf sie nicht einging, zollte Marx Tocqueville auch keine Anerkennung dafür, daß er hier die idealtypische Methode entwickelt hatte, daß er die Vereinigten Staaten zuerst als „complet modèle"[81] vorführte. Dem wissenschaftlichen Charakter eines Jahrbuchs, dem Marx, wie wir zeigten, in verschiedener Hinsicht entsprach, hätte eine derartige methodologische Anerkennung wohl angestanden.

5. Amerikas Juden

Resümieren wir. Daß wir uns dabei bemühen, aus dem ungestümen Redefluß eines erst Fünfundzwanzigjährigen Wesentliches auszuwählen, versteht sich von

selbst. Ob es uns immer gelingt, ist eine andere Frage. (Ein apodiktischer Ton hat in der Historiographie wie in jeder Wissenschaft schon lange nichts mehr zu suchen). Marx versucht sich hier als Ankläger einer Gesellschaftsform, die er und Engels vier Jahre später mit dem Kommunistischen Manifest in meisterhafter, unsterblicher Sprache publizistisch angreifen werden. Jetzt hapert es noch hier und da. Der namhafteste Zeuge, Tocqueville, wird nicht einmal im Gerichtssaal vorgeführt. Er würde sich ja auch von einem wohlinformierten Verteidiger in einen Helfer der angeklagten Gesellschaft verwandeln lassen. Nur ganz allgemein wird Tocquevilles Name in die Debatte geworfen. Allerdings geschieht das zugunsten eines schwerwiegenden Punkts der Anklage. In Amerika blüht - die Religion! Religion, das auch von dem berühmten Amerikafahrer unbestrittene Symptom eines Mangels. Umstritten ist nur, wo der Mangel liegt. In der Psyche der Einzelnen, würde Tocqueville zu bedenken geben. In der Ordnung der Gesamtheit, behauptet die Anklage.

Sie hat offenkundige Mängel, diese amerikanische Gesellschaft. Zwei Zeugen marschieren dafür auf. Sie sind glaubwürdig und voneinander unabhängig, wie es der Jurist oder der Historiker braucht, um eine Tatsache zu beweisen. Beide, Beaumont wie Hamilton, beschuldigen Amerika (wenn auch nicht, streng genommen, im Sinn der Anklage) als „Land der Religiosität". Darüber hinaus bezeugen sie, daß die Amerikaner dem Abgott Mammon dienen. Der eine, Hamilton, bezeugt es, bei Licht besehen, bloß von den meisten unter den Neuengländern, während der andere, Beaumont, ohne Einschränkung das amerikanische Pastorat so schildert. Was geniale antiklerikale Literaten schon seit den Tagen der Renaissance durch tolldreiste Phantasiegeschichten verbreiten, hier wird es sozusagen schwarz auf weiß nachgewiesen. Die Diener Gottes ziehen als Diener des Geldes aus ihrem Beruf persönlichen Nutzen.

Dem amerikanischen Staat als solchem kann die Anklage keine so überzeugenden Mängel nachweisen wie der amerikanischen Gesellschaft. Im Gegenteil. Die Forderungen der europäischen Radikalen - Trennung von Kirche und Staat, allgemeines Stimmrecht- sind dort erfüllt. Dort ist keine Staatskirche, keine Mehrheitsreligion, nicht einmal ein irgendwie bevorzugter Kult. Ja, stellenweise gibt es politische Rechte ohne jede Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft. Durch die Wahlberechtigung der Massen sind auch die Voraussetzungen für eine Wirtschaftsdemokratie geschaffen. Dennoch gibt es drüben noch und sogar in riesigem Ausmaß Religion? Es gibt sie, weil der Staat dem individuell schwachen Bürger nur eine politische Löwenhaut liefert, ihm auf dem Umwege über die Gesetze die praktische Freiheit bloß vermittelt und nicht deren direkten, unbeschränkten Genuß garantieren kann. Weil sie ihn mithin unbefriedigt läßt. Einzelheiten, die das Bild schärfer, aber weniger lebendig gestaltet hätten, fehlen wie an anderer Stelle auch hier[82].

Immerhin, Staat wie Gesellschaft der Vereinigten Staaten leisten Marx einen einzigartigen Dienst. Sie dienen ihm als ein soziales Laboratorium. Da, wo es im Prinzip nichts mehr ausmacht, ob jemand gottlos oder gläubig, protestantisch oder katholisch, christlich oder jüdisch ist, braucht der Sozialforscher sich nicht länger bei den einzelnen Konfessionen aufzuhalten. Er hat gleich die ihn wirklich interessierende Verbindung, die Frömmigkeit, in seiner Retorte und kann sich ungesäumt an ihre Untersuchung machen. Ganz anders in Europa. Selbst bei den ungläubigen Franzosen nehmen die Regierenden noch immer einige Rücksicht darauf, daß die Mehrheit der Bevölkerung aus Christen besteht. (Das französische Parlament tagt nicht am Sonntag, wohl aber am Sabbat!) In Deutschland stellen die Herrscher ihr Christentum dermaßen heraus, daß alles, was eine religiöse Minderheit angeht, schon dadurch zu einem theologischen Disput entartet. Deswegen verspricht Marx - Politiker und Publizist, Philosoph und Soziologe, doch kein Theologe oder Extheologe wie Bauer - sich am wenigsten von einer Diskussion über die deutsche „Judenfrage" als solche. Was zu beweisen war.

„Gibt es denn in den USA keine jüdischen Probleme?" Ein schwerfälliger Zuschauer im Marxschen Gerichtssaal oder Labor hätte trotz aller ihm gegebenen Erklärungen wohl so fragen können. Eine Antwort auf einen Zwischenruf dieser Art hätte er weder bei den drei Amerikafachleuten noch von ihrem deutschen Vermittler bekommen. Tocqueville zog die Juden zweimal als Beispiel heran. Das einemal halfen die antiken Juden ihm illustrieren, wie blind die politischen Leidenschaften sein können. Das anderemal hörte man davon, daß die mittelalterlichen Juden (wie die wohlhabenden Yankees) ihren Besitz verbargen[83]. Es wäre gerade für die Deutschen, die dergleichen Neuerungen vorläufig bloß diskutierten, von Reiz und Nutzen gewesen, zu erfahren, wie weit die politische Eingliederung der Juden in Amerika theoretisch und praktisch gediehen war. In North Carolina, einer Gegend, die den Fortschritt nicht überstürzen wollte, wurden die Juden erst 1868 voll emanzipiert[84].

Bei Hamilton kamen zwei Sätze vor, in denen eine gedankliche Verknüpfung zwischen den Neuengländern und den Juden hergestellt wurde. Unmittelbar hinter dem von Marx abgedruckten großen Zitat hieß es von den Nachfahren der Puritaner: „Man kann sie gleich den Juden leicht unter allen Bewohnern von Nordamerika unterscheiden". Alsdann lernte der Leser eine eigenartige Sitte der Einwohner von Boston kennen. Sie rechneten den Sonntag „wie die Juden von Sonnenuntergang des einen Tages bis zu jenem des andern"[85]. Es hätte wahrlich mehr als das zu melden gegeben.

In der Tat, mochten äußerlich erkennbare Unterschiede wie die Sabbatfeier oder von den jeweiligen Betrachtern lediglich in den Beobachteten hineinprojizierte Gefühle bei der Erkennung der „anderen" eine Rolle spielen[86]: Die Juden Amerikas separierten und diskriminierten sich auch untereinander. In New York standen im Vormärz nicht allein die Orhodoxen und die Reformgemeinden

einander feindlich gegenüber. Auch nationale Gegensätze aus der alten Heimat fuhren fort betont zu werden. Die Bayern lagen häufig mit den übrigen Deutschen im Streit. „Außerdem wurden die Böhmen, die eng mit den deutschen Juden verbunden waren, nicht als die gesellschaftlich Ebenbürtigen der wahren Deutschen betrachtet[87]". Die „wahren Deutschen" sind hier, notabene, die aus Deutschland ausgewanderten Juden.

Damit nicht genug. Im selben Jahr, in dem Marxens Judentheorie in Paris erschien, predigte in New York ein gewisser Mordecai Manuel Noah die Wiederansiedlung der Juden in Palästina[88]. Da also, wo ihre gesellschaftliche und staatliche Integrierung am weitesten fortgeschritten war, zeichnete sich eine Bewegung für ihre vollständige Segregierung ab, der nach rund einhundert Jahren im Heiligen Land ein eindrucksvoller Erfolg beschieden war. Die hierdurch erwiesene Vielfalt des jüdischen Lebens müssen wir berücksichtigen, um die Einseitigkeit, die Schwäche des ersten Glieds der logischen Kette zu begreifen, mit dem Marx, wie oben schon angedeutet, seine ganze Argumentation begann. Die innere Brüchigkeit stand im umgekehrten Verhältnis zu der Unbedingtheit, mit der die diesbezüglichen Fragen und Antworten unter Verwendung aller typographischen Hilfsmittel von ihm herausgestellt wurden. „Welches ist der weltliche Kultus des Juden? Der Schacher. Welches ist sein weltlicher Gott? Das Geld". Und nochmals: „Das Geld ist der eifrige Gott Israels, vor welchem kein andrer Gott bestehen darf"[89].

So schockierte Marx seine Leserschaft, wie junge und starke Köpfe es zu tun pflegen. Wie zwei Jahre vor dem Entstehen seiner mit dem Judentum befaßten Essays (im November 1841) der seiner Bonner Professur beraubte Bauer unter möglicher literarischer Mitwirkung Marxens[90] das angeblich den Atheismus Hegels anprangernde parodistische Pamphlet „Die Posaune des Letzten Gerichts gegen Hegel den Atheisten und Antichristen" verfaßt hatte. Wie zwei Jahre nach Entstehen dieser Essays Friedrich Engels in seiner meistgelesenen Schrift „Die Lage der arbeitenden Klasse in England" schilderte, dabei jedoch Marx (im November 1844) klipp und klar ankündigte: „Ich werde den Engländern ein schönes Sündenregister zusammenstellen; ich klage die englische Bourgeoisie vor aller Welt des Mordes, Raubes und aller übrigen Verbrechen in Masse an...Übrigens versteht es sich, daß ich den Sack schlage und den Esel meine, nämlich die deutsche Bourgeoisie, der ich deutlich genug sage, sie sei ebenso schlimm wie die englische, nur nicht so kouragiert, so konsequent und so geschickt in der Schinderei". Marx schlug und zerfetzte den jüdischen Sack, meinte indessen den bürgerlichen Esel, in diesem Fall vornehmlich die amerikanische Bourgeoisie - lauter Beispiele für die „doppelte Buchhaltung", die Heine vor einem Jahrzehnt beim Verbot der Schriften des Jungen Deutschland begründet hatte[91].

Zahllose nachfolgende Leser nahmen aber nach Marxens Peitschenhieb von nichts anderem mehr Kenntnis. Dennoch wurde der an und für sich gewiß unge-

heuerliche Vorwurf vom israelitischen Geldgott durch die von uns geltend gemachte, wenn auch nicht bündig beweisbare Absicht minder krass. Das Nur-Geldjudentum war in der Hauptsache als Ausgangsposition gedacht. Es bildete eine Gedankenbrücke für die nicht weniger schlimme, aber (wie an Schlözer, Lenau, Heine, Hamilton, Beaumont und Tocqueville demonstriert worden ist) nicht von Marx stammende und auch nicht mit gleicher Ausschließlichkeit von ihm vorgetragene Kennzeichnung der Amerikaner als reine Geldmenschen. Außerdem war er gewillt, die allzu scharf angeschwärzten Glaubensgenossen seiner Väter und seiner ersten sechs Lebensjahre gegen die Bekehrungsaufforderungen ihrer christlichen oder antichristlichen Mitmenschen in Schutz zu nehmen und ihnen neben der bedingungslosen Glaubensfreiheit schon sofort sämtliche noch fehlenden politischen und bürgerlichen Rechte zuzubilligen. In beidem trat er seinem früheren Kampfgefährten Bauer entgegen - eine Auseinandersetzung, deren Anfänge wir jetzt unter die Lupe nehmen.

ANMERKUNGEN

1 Ernst Fraenkel, *Amerika im Spiegel des deutschen politischen Denkens, S.31.*

2 Fraenkels Werk enthält eine solche Auswahl. Von Teilsammlungen nennen wir *The Civil War in the United States*; eine aufschlußreiche Analyse der hierhingehörenden sozialwissenschaftlichen Probleme -sie enthüllt interessanterweise aus kommunistischer Sicht „Marx's ambiguity regarding America"- gibt Earl (Russell) Browder, *Marx and America*: a study of the doctrine of impoverishment.

3 „Die Freiheit Amerikas:eine Ode", in:*Stats-Anzeigen*, IV (1783), S. 142-143.

4 Zit. Fraenkel, S. 103-104.

5 *Heinrich Heine über Ludwig Börne*, S. 84-86.

6 Fraenkel (siehe Anm. 53, S. 36-37) erklärt dieses Faktum: Das 19.Jhd. konzentrierte sich auf das im eigentlichen Sinn Historische.

7 Helmut Hirsch, „Karl Friedrich Köppen, der intimste Berliner Freund Marxens", *Denker und Kämpfer*, S. 40.

8 Zit. Fraenkel, S. 104.

9 Zit. ebd., S. 53.

10 Helmut Hirsch, „Theodor Erasmus Hilgard, Ambassador of Americanism", in: Journal of the Illinois State Historical Society (Juni 1944), S. 164; vgl. „Die beiden Hilgards: Ein Beitrag zur Geschichte des Deutschamerikanertums und der Revolution von 1848", *Denker und Kämpfer*, S. 1-7.

11 Marxens Bezugnahme auf d i e französische Amerikastudie im Aufsatz „Zur Judenfrage" wird z.B. nur gestreift in J.P. Mayer, „Alexis de Tocqueville nach hundert Jahren", in:*Archiv für Sozialgeschichte*, I (1961), S. 11.

12 Siehe Helmut Hirsch, „How Germans view America", *The Politics of Postwar Germany*, S. 397-412.

13 Die beiden anderen erschienen 1888 bzw. 1903 (vgl. Fraenkel, S. 12).

14 Vgl. Vance Packard, *The Pyramid Climbers*, S. 40-43, deutsche Ausg. S. 53-57.

15 Siehe Fraenkel, S. 27.

16 Das dieser Annahme zugrundeliegende Hegelsche Denkschema vom Fortschritt durch Selbstentäußerung, Selbstentfremdung und deren Aufhebung ist besonders klar dargestellt bei Robert C. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, S. 47-52.

17 Vgl. „Most social scientists. . .hold the view that anti-Semitism is based more largely upon factors in the subject and in his total situation than upon actual characteristics of Jews. ' (T.W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson, R.Nevitt Sanford u.a., *The Authoritarian Personality*: Studies in Prejudice, hg. von Max Horkheimer und Samuel H. Flowerman, I, S. 2).

18 Salcia Landmann spricht vom jüdischen Witz, der „ganz bewußt - an der Wirklichkeit vorbeizielt." (*Der jüdische Witz*: Soziologie und Sammlung, S. 29); Heinz Monz, „Die rechtsethischen und rechtspolitischen Anschauungen des Heinrich Marx", in:*Archiv für Sozialgeschichte*, VIII (1968), S. 263-264.

19 Karl Marx, „Zur Judenfrage": 1) Bruno Bauer: Die Judenfrage. Braunschweig 1843. 2) Bruno Bauer: Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen frei zu werden. Ein und zwanzig Bogen aus der Schweiz. Hg. von Georg Herwegh. Zürich und Winterthur 1843. S. 56-71 (hiernach zit. als „Zur Judenfrage") in: *DFJ*, S. 187.

20 Ebd.

21 Ebd., S. 188.

22 Ebd.

23 Siehe „Hamilton, Thomas", *Dictionary of National Biography*, hg. von Leslie Stephen und Sidney Lee, Bd. XXIV, S. 213.

24 Siehe Hamilton, *Die Menschen und die Sitten in den vereinigten Staaten von Nordamerika*, nach d. dritten engl. Aufl. übers. von L. Hout, I, S. 3.

25 Siehe Gustave de Beaumont, Hg., *Oeuvres et Correspondance Inédites d'Alexis de Tocqueville*, I, S. 17.

26 Siehe *Karl Marx Friedrich Engels*: Historisch-kritische Gesamtausgabe, Werke/Schriften/Briefe (Hiernach zit. als MEGA), 1. Abt. Bd. I, 2. Halbbd., hg. von D. Rjazanov, S. 135.

27 *Siehe Dictionary of National Biography*, aao.

28 Siehe MEGA, aaO., S. 135-136.

29 Siehe Maximilien Rubel, „Marx's concept of democracy", hektogr. Vortrag im Russian Research Center, Harvard University, vom 3.3.1961, S. 6-8; „Le Concept de démocratie chez Marx", in: *Le Contrat social*, VI (1962), S. 4-5.

30 Hamilton, I, S. 116.

31 Ebd., S. 117.

32 Ebd., II, S. 151-152.

33 Siehe Helmut Hirsch, „Mesmerism and Revolutionary America", in: *American-German Review* (Oktober 1943), S. 11-14.

34 Siehe Hamilton, S. 179-180; 192.

35 „Zur Judenfrage", S. 190.

36 Vgl. ebd. und Hamilton I, S. 146.

37 „The tendency of universal suffrage, is to jeopardize the right of property, and the principles of liberty" (James Kent, 1821, zit. in Avery Craven, Walter Johnson, F. Roger Dunn, *A Documentary History of the American People*, S. 319.

38 Die Änderungen an der bei Hamilton, I, S. 109-110, bei Marx „Zur Judenfrage", S. 210 befindlichen Passage, deren einzig wichtige die Ersetzung von „Erholung" durch „Erhebung" ist, lassen erkennen, daß Marx sich nicht nur kleine Freiheiten im Zitieren gestattete, sondern auch eine modernere Schreibweise besaß als der zehn Jahre vor ihm schreibende Übersetzer.

39 Hamilton, I, S. 118.

40 In Buchform publiziert wurde die Reportage erst im Anhang über „Gefängnisreform und Strafgesetzgebung" zum 2. Teil der *Lutezia*.

41 Alvis L. Tinnin in seiner biographischen Einleitung zu *Marie or Slavery in the United States*: A novel of Jacksonian America, by Gustave de Beaumont, übers. aus d. Franz. von Barbara Chapman, S. XV.

42 Gustave de Beaumont, l'un des auteurs de l'ouvrage intitulé: Du Système pénitentiaire aux Etats-Unis, *Marie ou l'Esclavage aux Etats-Unis*: tableau de moeurs américaines, I, S. 63 (Amour mit Amor übers.).

43 ebd., S. i.

44 Ebd., II, S. 181-225.

45 Ebd., S. 224.

46 „Zur Judenfrage", S. 193.

47 Ebd., S. 200.

48 Bei den Seitenzahlen kommen allerdings kleine Abweichungen vor.

49 Vgl. „Zur Judenfrage", S. 187 und Beaumont, II, S. 214.

50 Siehe Beaumont, II, S. 215-218.

51 Vgl. „Zur Judenfrage", S. 187 und Beaumont, II, S. 224. Die Unklarheit entsteht dadurch, daß Marx Beaumont verbessert, der die Ausnahmen aufführt und dann versichert: „Dans tous les Etats américains la constitution n'impose pas les croyances religieuses et la pratique d'un culte comme condition des privilèges politiques."

52 Vgl. „Zur Judenfrage", S. 187-188 und Beaumont, II, S. 224.

53 Vgl. „Zur Judenfrage", S. 200-in den *DFJ* fehlt in „Pennsylvanie" ein „n"- und Beaumont, II, S. 213-214.

54 Vgl. „Zur Judenfrage", S. 210 -in den DFJ wird irrtümlich vor „voyez" ein „le" eingeschoben und vor „disposition" kein Possessivpronomen benutzt- und Beaumont, II, S. 185-186.

55 Siehe hierzu Dolf Sternberger, *Grund und Abgrund der Macht*, S. 161.

56 Beaumont, S. 218.

57 „In Amerika" grammatikalisch hervorgehoben (siehe ebd., S. 221).

58 Siehe oben, Anm. 41.

59 Siehe Alexis de Tocqueville: *Oeuvres Complètes hg. von J.-P. Mayer, Bd. I, S. XXV. Die beiden letzten Bände des Tocquevilleschen Werks erschienen 1840.*

60 Siehe oben, Anm. 11 und 29. Imanuel Geiss' unparteilichem Vergleich zufolge „haben beide voneinander in ihren Werken so gut wie keine Notiz genommen" („Tocqueville und Karl Marx: Eine vergleichende Analyse anläßlich des 100. Todestages von Alexis de Tocqueville", in *Die Neue Gesellschaft*, VI (1959), S. 237), was an unserem Aspekt vorbeigeht.

61 Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique, II, S. 508.*

62 Vgl. „Zur Judenfrage", S. 188 und Karl Marx, „Zur Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie", in: *DFJ*, S. 71-85.

63 Siehe *De la Démocratie en Amérique*, II, S. 260-261. Halbwegs zwischen Tocqueville und Marx stand Ludwig Feuerbach, dessen Einfluß weiter unten gestreift wird (siehe Klaus Erich Bockmühl, *Leiblichkeit und Gesellschaft*: Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von Ludwig Feuerbach und Karl Marx, S. 85-86).

64 Sternberger, S. 122. Zum hier angeschnittenen Problemkreis sei auch auf das Kapitel „Zur Utopie des Verhältnisses von Mensch und Natur" in Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, S. 108-141 sowie Martin Buber, *Pfade in Utopia*, S. 247-248 hingewiesen.

65 Heine - Julius Campe, 7.6.1852, *Heinrich Heine. Briefe*, hg. von Friedrich Hirth, III, S. 389.

66 *De la Démocratie en Amérique*, II, S. 249.

67 „Zur Judenfrage", S. 188.

68 *De la Démocratie en Amérique*, II, S. 257.

69 Ebd., S. 252.

70 Ebd., S. 269.

71 Siehe Helmut Hirsch, „Die Berliner Welcker-Kundgebung: zur Frühgeschichte der Volksdemonstrationen", in: *Archiv für Sozialgeschichte*, I (1961), S. 27-42.

72 Siehe die Chronologie in *Karl Marx, Oeuvres, Economie*, hg. von Maximilien Rubel, I, S. LXI-LXIII und die in Anm. 7 oben genannte Studie.

73 *De la Démocratie en Amérique*, I, S. 65.

74 Leo Kofler, *Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*: Versuch einer „verstehenden" Betrachtung der Neuzeit nach dem historischen Materialismus, S. 496. Man kann den Begriff des Kapitalismus jedoch nur anwenden, wenn hinzugefügt wird, daß er in der Terminologie Marxens von 1843/44 noch nicht vorkommt.

75 *De la Démocratie en Amérique*, I, S. 67.

76 Ebd., S. 65.

77 Ebd., S. 144.

78 Siehe ebd., II, S. 36-37.

79 „Zur Judenfrage", S 213.

80 Siehe *De la Démocratie en Amérique*, I, S. 337-338; II, S. 52,81.

81 Siehe ebd., I, S. 25 und XXX; vgl. Mayer, *Archiv für Sozialgeschichte*, aaO., S. 10.

82 Vgl. Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, S. 299 und Bockmühl, S. 187.

83 Siehe *De la Démocratie en Amérique*, II, S. 14, 58.

84 Siehe Louis Wirth, *The Ghetto*, S. 137.

85 Hamilton, S. 110, 126.

86 Zum Phänomen des seine Vorurteile projezierenden „Jew spotter" siehe das Kapitel über „Prejudice in the interview material", *The Authoritarian Personality*, II, S. 605-653.

87 Hyman B. Grinstein, *The Rise of the Jewish community of New York*: 1654-1680, S. 171; siehe S. 172-173.

88 Siehe ebd., S. 457-458.

89 „Zur Judenfrage", S 209, 211 und siehe unten S. 156

90 Zu den im Apparat der *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe* (hiernach zit. als NEUE MEGA), 3. Abt., Briefwechsel, Bd. 1, S. 568-569 mangelnder Quellen wegen nicht vorgebrachten Gründen für die Wahrscheinlichkeit der Mitwirkung und Mitautorschaft Marxens vgl. Hans Martin Sass, „Bruno Bauer's Critical Theory" in: *the philosophical forum*, VIII (1978), S. 113-114.

91 Siehe Elvira Grözener, „Die 'doppelte Buchhaltung': Einige Bemerkungen zu Heines Verstellungsstrategie in den 'Florentinischen Nächten' " in: *Heine-Jahrbuch '79*, XVIII (1979), S. 65-83.

Zweiter Teil

AUSEINANDERSETZUNG MIT BAUER

Da gibt es eine ständige Suche nach neuen Welten, die zu erobern sind.
Robert W. White, „The Abnormal Personality" (New York 1956)

1. Spezialfreund Köppen

Einer ziemlich vertrauenswürdig erscheinenden Überlieferung entnehmen wir, daß Marx „als Junge seinen Schwestern gegenüber ein schrecklicher Tyrann war; er trieb sie als seine Pferde in vollem Galopp den Markusberg zu Trier hinunter, und...er bestand darauf, daß sie die 'Kuchen' äßen, welche er mit schmutzigen Händen aus noch schmutzigerem Teige selbst verfertigte". Zur Belohnung erzählte ihnen Karl „so wundervolle Geschichten". Diese Kinderidylle war vielleicht schon der Anfang der besser belegten späteren persönlichen Triumphe und geistigen Leistungen. Ein guter, „nicht unerheblich über dem Durchschnitt der Mitschüler"[1] stehender Gymnasiast, errang Marx nach nur fünfjährigem Besuch der Höheren Schule -als Siebzehnjähriger- das Reifezeugnis. Er war nach unseren Begriffen noch ein Teenager, da bewegte er sich schon unter den Mitgliedern eines „Doktorklubs". Das geschah in seinem zweiten Berliner Studiensemester. In jenem weitgehend von Bauer beherrschten Kreis reiferer Akademiker schloß Marx sich auf die Dauer am engsten einem ehemaligen Studenten der Theologie an. Dieser war zehn Jahre älter als Marx und zehn Jahre vor ihm in das Fakultätsbuch der Kanzlei und die „Verzeichnisse der Studierenden auf der Königl. Universität zu Berlin" eingetragen worden. Inzwischen hatte er sein Staatsexamen abgelegt und war (obschon er eigentlich eine Professur erhoffte), zuerst als wissenschaftlicher Hilfslehrer, dann als ordentlicher Oberlehrer an der Königstädtischen Realschule in Berlin untergekommen. Wir sprechen von dem Verfasser des im ersten Teil genannten Aufsatzes über die Berliner Historiker, dem lutherischen Pfarrerssohn aus der preußischen Altmark namens Karl Friedrich Köppen.

Schüler eines Schülers und Nachfolgers von Georg Wilhelm Friedrich Hegel, dem Grand Old Man der deutschen Philosophie, trat der aufstrebende Pädagoge und Gelehrte im selben Jahr, wo Marx sich dem „Doktorklub" näherte, mit einer auch damals nicht sehr beachteten und heute mehr oder minder vergessenen Schrift hervor. Auf ein waches Gehirn, wie Marx es besaß, konnte sie jedoch

ihren Eindruck kaum verfehlen. Äußerlich gab Köppens *Literarische Einleitung in die Nordische Mythologie* sich zwar lediglich als ein Versuch, „den ganzen Apparat der nordischen Mythologie übersichtlich und doch möglichst vollständig zusammenzufassen". In Wahrheit ging es aber keinesfalls um die bloße Sammlung und Sichtung bemerkenswerter Wissensstoffe. Was Köppen unternahm, war ein aktuelles Experiment mit räumlich und zeitlich weit entfernten Materialien. Mythologie als Wissenschaft hieß für ihn „die innere Geschichte des Bewußtseins und Gemüts eines Volks in der vorhistorischen Zeit" schreiben. Der Mythologe schloß gewissermaßen vom Gemälde aufs Modell. Doch dabei blieb es auch nicht. Die „entschwundenen Religionsvorstellungen der Brüdervölker des Nordens" waren ihm „nicht fremde und unwirkliche, sondern eigene, lebendige, unsrem Geiste eingeborne und noch inwohnende Götter"[2]. Kurz, ähnlich wie Marx ein halbes Jahrzehnt später die Zukunft Deutschlands im zeitgenössischen Amerika suchen würde, suchte Köppen die Gegenwart der Deutschen im prähistorischen Skandinavien.

Die dabei angewandte Identitätsmethode führte mitunter zu überraschenden Schlüssen. Zu Schlüssen, in denen Marxens nicht minder überraschende Ableitung der monetären Monomanie aus dem Monotheismus der Juden schon einigermaßen vorgeformt war. Da schrieb Köppen von den „finstern, tierischen, scheuseligen Gebilden" der ägyptischen Kunst. Sie bezeugten ihm die „Hartköpfigkeit, die mumienhafte Erstarrung, wüste Geilheit und ekelhafte Vertierung" der alten Ägypter. „Aus jedem Hundskopfe schaue die eigne hündische Natur der letzteren hervor, denn 'wie ein Volk ist, solche Götter hat es auch' ". Ägyptens Gottheiten - „ägyptischer Unflat"! Als edle Gegensätze hierzu wurden griechische Ruhe und Klarheit und die „aristokratische Lebensgestaltung der Nordgermanen" vorgeführt. In immer neuen Wendungen pries Köppen die „Herrlichkeit des germanischen Geistes". Hierbei ergab sich ihm das Bild vom römischen Käfig, in den die „Steinadler des Nordens" eingesperrt wurden. Man sollte die kulturelle Mission der Geistlichkeit doch nicht überschätzen, warnte er. Bemerke man denn nicht, daß der freie, wilde, naturkräftige Geist der germanischen Völker „künstlich durch römisches Gift zur Impotenz" heruntergebracht worden sei? Rom habe die alte Nationalpoesie totgeschlagen. „Was würde unsre mittelalterische Literatur, namentlich unsere Geschichtsschreibung, ohne den verderblichen Einfluß der Pfaffen geworden sein!" Und weiter: „Wäre Island ein gesegnetes Land gewesen, Mönche und andre geistliche Vagabunden würden scharenweise...hinübergezogen sein, um es zur Ehre Gottes auszuplündern." An anderer Stelle ging es gegen die Jesuiten, das unsittliche Treiben und die feile Gemeinheit des Adels, die Könige, die den Priestern in die Hände arbeiteten, usw. Das eigentliche Ziel der als Einführung in die skandinavische Götterwelt getarnten Publikation war mithin die Dechristianisierung der Deutschen. Was anderes bedeutete schließlich die unverhüllte Aufforderung, „die alten Heidengötter nach dem langen Winterschlafe des Mittelalters wieder erwachen"[3] zu lassen?

Weniger verschleiert, weit aktueller und schon deswegen auch rascher bekannt war die nächste größere Arbeit Köppens. Sie konnte sein jugendlicher Protégé deshalb unmöglich übersehen, weil sie -einzigartige Anerkennung für einen Studierenden- „Meinem Freunde Karl Heinrich Marx aus Trier" gewidmet wurde. Der auf diese Weise zum erstenmal in der Öffentlichkeit Genannte und Geehrte erkannte ein Jahr darauf in seiner Doktorarbeit unumwunden an, daß er Köppens Werk eine „tiefere Andeutung"[4] zu seiner eigenen dortigen Beschäftigung mit der griechischen Philosophie verdankte. Um eine mehr an der Oberfläche liegende Anregung hinzuzufügen: In beiden wissenschaftlichen Unternehmungen ging es augenscheinlich darum, die Erforschung des Vergangenen in den Dienst des Zukünftigen zu stellen. Köppens Broschüre *Friedrich der Große und seine Widersacher* : Eine Jubelschrift (um die es sich hierbei handelt) erschien 1840 nach außen hin zur Feier der einhundert Jahre früher erfolgten Krönung des volkstümlichsten Preußenkönigs. Tatsächlich aber publizierte sie der Leipziger Verleger der „Junghegelianer", Otto Wigand, unverkennbar im Zeichen der Thronbesteigung seines unglücklichen Nachfahren Friedrich Wilhelms IV. Die Zeitgenossen galt es zu erfüllen „von der Idee des Staates, die sich am reinsten in einer Monarchie verkörpert, in der ein König herrscht gleich Friedrich, ein Philosoph, der freie Diener des Weltgeistes"[5]. So weit der als Lehrer recht gebundene Verfasser der Marx dedizierten Schrift.

Was für ein Geist (oder Ungeist) gemeint war, lesen wir leichter ab aus Reaktionen von Anhängern oder Gegnern. „Jeder gebildete Preuße sollte diese Jubelschrift wie einen teuren Schatz, wie ein heiliges Buch, welches die Fundamente seiner Freiheit, die Grundlage seiner Nationalehre, den Kern seines religiösen und politischen Bewußtseins enthält, nicht lesen, nein studieren und liebgewinnen, aufbewahren und in ihm ein teures Familiengut auf Kind und Kindeskinder vererben"[6]. In diesem Ton schwärmte Ruge in seinen „Hallischen Jahrbüchern für deutsche Wissenschaft und Kunst". Er besang Köppens Stil - „nicht nur der viel-, sondern der allessagende". Karl August von Varnhagen hingegen, kein radikaler, sondern ein gemäßigter Liberaler, nicht „Junghegelianer", sondern „Alt" - oder einfacher Hegelianer, behauptete in den Hegelschen „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik": „Das Ganze ist eine hohle Deklamation, schwülstig und leer". In jeder Hinsicht Ruges Antipode, entsetzte er sich über den „ekelhaften und nichtssagenden Stil" dieser „Kapuzinerpredigt zugunsten der Aufklärung"[7].

Ruge begnügte sich nicht damit, in dem unfrommen, Marx privatim seine „Gottlosigkeit" eingestehenden Prediger den emsigsten Mitarbeiter zu besitzen. Er bat ihn darum, der Zeitschrift aus seinem Bekanntenkreis noch andere junge Kräfte zuzuführen. Daraus dürfen wir getrost erschließen, daß Köppen ihm seinen Busenfreund empfahl. Jedenfalls machte Marx (mit seinem „Wort" über Bauer und die akademische Lehrfreiheit) in Ruges und Köppens Organ sein Zeitschriftendebüt. Seite an Seite zeigten die beiden Gefährten sich 1843, nach dem Verbot der „Jahrbücher", in den im ersten Teil gleichfalls schon andeutungswei-

se erwähnten Schweizer *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik* Ruges. 1842/43 traten beide auch in der RZ auf. Der wie Bauer wegen Beteiligung an einer freiheitlichen Kundgebung gemaßregelte Oberlehrer wagte es allerdings bloß von Berlin aus, und das nur anonym. In ein und derselben Zeitung kämpften sie anscheinend auch in den Tagen der Revolution. Die Annahme ergibt sich aus einem vom 1. September 1848 datierten Schreiben. Mit ihm reichte Engels aus Köln Köppen einen Artikel zurück. Marx, meinte Engels bei der Gelegenheit zu Köppen, werde ihm gesagt haben, wie oft sie sich „in der schlaflosen Nacht des Exiles" seiner erinnert hätten. „Ich versichre Sie, Sie waren der Einzige unter den Berlinern, an den wir mit Vergnügen dachten"[8]. Als Marx 1861 Lassalle bzw. Berlin einen Besuch abstattete, schlug Köppen dem ehemaligen Kommilitonen launig vor, sie wollten „das Abendmahl...am Tage der Kreuzigung...in meiner Spelunke einnehmen"[9]. Der Eingeladene ließ hinterher Engels, wie es seine Gewohnheit war, einen Blick durch den Nachbarzaun werfen. „Ich fand ganz den Alten in ihm. Nur ist er dicker geworden und 'greulich'. Die zweimal, die ich allein mit ihm durchkneipte, waren eine wahre Wohltat für mich"[10]. Es hieß gewiss nicht zu viel behaupten, wenn Engels noch nach weiteren 30 Jahren Köppen als den „Spezialfreund von Marx"[11] bezeichnete.

Jenem nächtlichen Durchkneipen kommt für unsere fortgesetzt mit der „Abschaffung" von Religionen beschäftigten Untersuchung noch eine spezielle Bedeutung zu. Der im Verborgenen in der Heimat wirkende Gesinnungsgenosse überreichte seinem Gast dabei nämlich -nach dessen minuziösem Bericht- „seine zwei Bände Buddha, eine bedeutende Schrift"[12]. Wie einst die „Einleitung" in die Mythologie des Nordens, verfolgte das Buddhismuswerk auch außerwissenschaftliche Zwecke. Das war bereits aus einem Satz wie dem folgenden zu erraten, wonach ein buddhistischer Heiliger „wie manche seiner lamaischen und katholischen Kollegen an der Syphilis oder an dem übermäßigen Genusse des Schnapses oder Opiums gestorben"[13] war. Allgemein und offen antiklerikal war indessen nur der Epilog des Opus'. Er warf zugleich ein Licht auf die Zeitspannen, mit denen die inzwischen vom Leben belehrten, wenn auch nicht bekehrten Männer in ihrer Gegnerschaft zur Religion zu rechnen gelernt hatten.

> Unfehlbar ist die Religion die einflußreichste Erzieherin der Völker, solange diese noch ganz in der Sinnlichkeit und Phantasie leben und Verstand und Wissen wenig entwickelt sind [schrieb Köppen hier] . Nun aber ist es der Zweck aller Erziehung, sich selbst überflüssig, d.h. den zu Erziehenden selbständig und mündig zu machen. Der Vater emanzipiert zuletzt seinen Sohn, der Lehrer seinen Schüler und beide -falls sie dieser Namen wert sind- freuen sich, wenn ihnen ihr Zögling so recht brav über den Kopf gewachsen ist und das erreicht, was sie selbst zu erreichen nur hofften. Anders die Mutter Kirche: für sie gibt es keine Emanzipation der Laien, keine Mündigkeit der Völker, keinen Fortschritt. Denn da sie im Besitz der höchsten, irrtumsfreien, unverfälschten Wahrheit zu sein glaubt oder vorgibt, so kann niemand weiser sein als sie, niemand über sie hinausgehen. Auch sie selbst schreitet in der Erkenntnis nicht vor, sondern lehrt nach hundert Jahren das nämliche und auf die nämliche Weise, was sie vor hundert Jahren gelehrt

und wie sie es gelehrt...Der Statthalter des Buddha auf den drei Hügeln sitzt zur Zeit noch viel fester als der Statthalter Christi auf den sieben, so fest, daß er zur Erhaltung und Stärkung des Glaubens noch nie eins jener terroristischen Mittel angewandt, die der letztere bereits sämtlich erschöpft hat. Er wird daher voraussichtlich seine Scharlatanereien noch jahrhundertelang fortsetzen, während die Tage der geistlichen Scharlatane in Europa gezählt scheinen[14].

Man fragt sich, was der mit seinem ihm über den Kopf gewachsenen Schüler zechende Lehrer wohl gesagt hätte, würde man ihm geweissagt haben, in einhundert Jahren werde ein „marxistisches" Regime den Dalai Lama aus seinen Hügeln vertreiben, der römische Papst aber, von Millionen kommunistischer Wähler umgeben, ein den Neuerungen in der kirchlichen Lehrmethode geltendes Konzil abhalten.

Doch zurück zu den Tagen, da Köppen noch berühmter war als Marx! Köppen war es, der Marx auf einen für unsere Studie besonders bedeutungsvollen Aufsatz Bauers aufmerksam machte. Er tat das (am 3. Juni 1841) in einer seitenlangen, mit zahlreichen interessanten und einigen pikanten Fakten gespickten Epistel, die wir fast als einen männlichen Liebesbrief ansprechen möchten. Das Pikante läßt sich allerdings nur noch erahnen. Diesem wichtigsten von Köppen erhaltenen Dokument fehlt nämlich außer dem Schluß eine unleserlich gemachte Stelle von mehr als zwei Zeilen. Sie muß von einem der Hüter des Marx-Engels-Nachlasses unkenntlich gemacht worden sein, der uns verbergen wollte, weshalb der damals schon verlobte Marx am Tag seiner Abreise aus Berlin nur fünf Minuten mit seinem besten Freund zusammen war und dieser „Zeit hatte zu warten" („daß Du [...] noch [...] Zeit [...] hattest", wie die rekonstruierte Passage der NEUEN MEGA hinzufügt.) Köppen, der brieflich „bis in die speziellsten Spezialitäten" eingeweiht wurde, erklärte in den zum Glück nicht von proletarisch-puritanischen Händen zerstörten Briefteilen seinem „Schönheitsfreund", seinem „süßen Brutus mit der Antoniusseele", er habe jetzt wieder „eigene, sozusagen selbstgedachte Gedanken, während meine früheren alle nicht weither waren, nämlich aus der Schützenstraße oder doch in derselben". Man errät, daß damit die letzte von vielen Berliner Wohnungen des vor einiger Zeit abgereisten Marx gemeint war. Was die Gedanken aus der Schützenstraße anbetreffe, fuhr Köppen schmunzelnd fort, so hatte „unser Bruno Bauer einen prächtigen, nicht ein bißchen jesuitischen Aufsatz in den 'Hall. Jahrbüchern ' geschrieben. Der ehrwürdige Herr führt da zu Anfang den Gedanken durch, daß der byzantinische Staat der eigentlich christliche sei; ich habe diesen Gedanken polizeilich visiert und nach seinem Passe gefragt und habe dann gesehen, daß er ebenfalls in der Schützenstraße zu Haus gehört. Siehst Du, Du bist ein Magazin von Gedanken, ein Arbeitshaus oder, um berlinisch zu reden, ein Ochsenkopf von Ideen"[15]. Also nicht Berlin (oder Bonn, von wo aus Bauer die gemeinte, vier Tage darauf zum Abdruck gelangende Abhandlung schickte), sondern Byzanz mit dem angeblich

zu Verbrechen führenden „opiumartigen Einfluß" seiner „theologischen Satzung" vertrat nach dieser nicht jesuitischen, d.h. nicht geheuchelten Meinung Bauers den „allerchristlichsten Staat".

Daß diese Meinung von ihm selbst stammte oder stammen sollte, bekümmerte Marx offenbar wenig, als er in der Folge, nach neuen Eroberungen und Leistungsbeweisen begierig, von der entgegengesetzten Seite aus gegen die frömmelnden Ansprüche Preußens anrannte. „Ja, nicht der sogenannte christliche Staat, der das Christentum als seine Grundlage, als Staatsreligion bekennt und sich daher ausschließend zu andern Religionen verhält, ist der vollendete christliche Staat, sondern vielmehr der atheistische Staat, der demokratische Staat, der Staat, der die Religion unter die übrigen Elemente der bürgerlichen Gesellschaft verweist", rief er aus. Und noch deutlicher: „Nicht das Christentum, sondern der menschliche Grund des Christentums ist der Grund dieses Staates"[16]. Die Staatsform, zu der die westlichen Demokratien sich heute bekennen - im Kern eine christliche! Das ist wahrscheinlich der wichtigste, sicherlich aber der sympathischste Ausspruch Marxens. Und doch wird ihn im Westen kaum ein einziger Oberschüler kennen. Im marxgläubigen Osten kennen ihn, wie unser Schluß nachweisen wird, nicht einmal die Gelehrten immer richtig. Mit diesem Spruch sind wir wieder bei Marxens Ausführungen zur jüdischen Thematik, die Köppen mancherlei, das Meiste jedoch Bauer verdankte.

2. *Was aus Bauer gemacht wird*

Der erste Teil unserer Arbeit durchleuchtet die wichtigsten amerikanischen Bestandteile des Aufsatzes „Zur Judenfrage". Doch so bemerkenswert auch Marxens Interesse für Amerika sein mag, zwei Publikationen des wegen seines wachsenden Radikalismus bestraften Bibelforschers schenkt er erheblich mehr Beachtung. Das entspricht dem Charakter der Buchbesprechung, die wir hier -zumindest formal- vor uns haben. Bücherbesprechung wäre noch richtiger. Da ist einmal Bauers Büchlein *Die Judenfrage* [17] und dann sein Beitrag zu einem weiteren Schweizer Sammel- und Zufluchtsband, überschrieben „Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden"[18]. Weil Bauer beide Male Probleme der jüdischen Emanzipation beleuchtet, ist es völlig gerechtfertigt, wenn Marx seinem Artikel den Titel „Zur Judenfrage" verleiht. Er aktualisiert dadurch die Diskussion mehr, als wenn er die Religion im allgemeinen und ihre Beziehungen zu Staat und Gesellschaft im besonderen -Themen, die ihm offensichtlich näher am Herzen liegen- sogleich ins Blickfeld des Lesers rückte. Es ist ebenso folgerichtig, daß Marx den ersten und weitaus umfangreichsten Abschnitt seines Artikels dem längeren Werk Bauers widmet. Dessen Länge verleitet ihn aber nicht etwa zur Langstieligkeit. Im Gegenteil. Ein drei Druckseiten umfassender „Eingang" der Bauerschen Schrift wird bei Marx in einer für die Publizistik be-

sonders wirksamen Dialogform als ein einleitender Kurzparagraph auf nur drei Sätze reduziert. „Die deutschen Juden begehren die Emanzipation. Welche Emanzipation begehren sie? Die staatsbürgerliche, die politische Emanzipation[19]. In Bauers Einleitung ist nicht ausdrücklich von Deutschland die Rede. Durch die Lokalisierung verstärkt Marx für ein nicht absichtslos „deutsch-französisch" betiteltes Organ die Aktualität des Gebotenen.

Das gleiche publizistisch wirksame Verfahren, die Kondensierung, Dialogisierung, Aktualisierung, wird auf die Behandlung eines Teils der Bauerschen Konklusionen angewandt. Sie folgen teils schon bald, teils in einem „Schluß" benannten Kapitel sechzig Seiten weiter und unter der gleichen Bezeichnung am Ende seines Buchs. „ 'Bürger' wollen die Juden im christlichen Staat werden? Fragt doch erst, ob dieser Bürger und nicht nur Untertanen kennt . . ."[20] . Damit eröffnet Bauer einen Paragraphen des ersten Kapitels („Die richtige Stellung der Frage"). Im fünften („Schluß") klagt er in einem Absatz über das Versagen der französischen Revolutionäre, die das alle übrigen Privilegien wieder aus sich heraus erzeugende religiöse Haupt- und Urprivileg nicht abgeschafft hatten: „Alles litt an diesem Irrtum, da der Mut, Mensch zu sein, allen noch fehlte"[21] . Im Schlußkapitel („Auflösung der letzten Illusionen") heißt es vom Judentum: „Es ist der inkorporierte Zweifel an dem himmlischen Ursprung des Christentums, der religiöse Feind der Religion, die sich als die vollendete, allein berechtigte ankündigte und nicht einmal die kleine Schar derjenigen, aus deren Mitte sie hervorgegangen, überwinden konnte"[22] . Daraus wird bei Marx unter Umkehrung der Reihenfolge -wohl keine zufällige Umkehrung, wie wir noch sehen werden- : „Auf welchen Titel hin begehrt ihr Juden also die Emanzipation? Eurer Religion wegen? Sie ist die Todfeindin der Staatsreligion. Als Staatsbürger? Es gibt in Deutschland keine Staatsbürger. Als Menschen? Ihr seid keine Menschen, so wenig als die, an welche ihr appelliert"[23]. Es ist ein Fanfarenton, der die ein Vierteljahrhundert später formulierte Emser Depesche vorwegzunehmen scheint.

An anderer Stelle bemüht Bauer sich, den Nachweis zu führen, daß frei sein müsse, wer andere zu befreien wünsche. „Wer selbst nicht frei ist, kann auch andern nicht zur Freiheit verhelfen. Der Knecht kann nicht emanzipieren. Ein Unmündiger kann den andern nicht von der Bevormundung befreien. . ."[24]. Marx läßt die philosophische Prämisse, die dem System des Feudalismus und dem Familienrecht entnommenen Beispiele wie auch die anschließende Ausarbeitung des Arguments einfach beiseite. Stattdessen behauptet er kühn: „Bruno Bauer antwortet ihnen [den Juden] : „Niemand in Deutschland ist politisch -emanzipiert. Wir selbst sind unfrei. Wie sollen wir euch befreien?"[25]. Solche kurzen dialogischen oder rhetorischen Fragen mögen einen wohl an gewisse Passagen aus Talmud und Midrasch gemahnen. „Womit soll ich dich segnen? Soll ich dir Tora wünschen? Siehe, du hast ja schon Tora. Reichtum? Siehe, den hast du. Kinder? Siehe, die hast du auch"[26]. Sollte die Ähnlichkeit Zufall sein?

In unmittelbarem Anschluß an seine zuletzt zitierte, dem Stil des rabbinischen Denkens jedenfalls nicht fremde Frage schreibt der Besprecher des Buchs dessen Autor einen recht scharfen Ausfall gegen das Volk des Talmuds zu. „Ihr Juden seid Egoisten, wenn Ihr eine besondere Emanzipation für Euch als Juden verlangt"[27]. Das ist angeblich ein Bestandteil der Bauerschen Antwort. Doch Bauer bleibt auch dort, wo er sich mit den Wortführern der jüdischen Emanzipation ziemlich heftig auseinandersetzt, einen halben Schritt hinter einer so generellen Formulierung zurück[28]. In seinem Eifer, um jeden Preis zu siegen, errichtet der junge Marx also einen Strohmann, der sich mit Leichtigkeit umlegen läßt.

Wohlverstanden, Marx kontraktiert Bauers Darlegungen nicht etwa, um (wie das dem Wesen einer Besprechung angemessen wäre) dem Leser in Kürze wiederzugeben, was in der Breite eines Buchs mit allen Details beschrieben worden ist; vielmehr zögert er nicht, das antijüdische Motiv in immer neuen Fragesätzen zu variieren. Dabei wird meistens in der Fassung eine bei Bauer nicht vorhandene Schärfe erreicht. „Warum mißfällt ihnen [den Juden] ihr spezielles Joch, wenn ihnen das allgemeine Joch gefällt! Warum soll der Deutsche sich für die Befreiung des Juden interessieren, wenn der Jude sich nicht für die Befreiung des Deutschen interessiert?. . .Er hat als Jude Rechte, welche die Christen nicht haben. Warum begehrt er Rechte, welche er nicht hat und welche die Christen genießen. . .Gibt er, der Jude, sein religiöses Vorurteil auf? Hat er also das Recht, von einem andern diese Abdankung der Religion zu verlangen?"[29] Hiernach kommt erst die Bauer in Form und Inhalt tatsächlich gerecht werdende, wenn auch bei ihm nicht in derselben Klarheit vorkommende Zusammenfassung: „Solange der Staat christlich und der Jude jüdisch ist, sind beide ebensowenig fähig, die Emanzipation zu verleihen als zu empfangen"[30]. Als „Résumé" der Bauerschen These vorgestellt, folgt darauf die Formel: „Wir müssen uns selbst emanzipieren, ehe wir andere emanzipieren können"[31]. Bei Bauer, wo die Israeliten, wie betont werden soll, gewiß streng kritisiert werden -hier als Sklaven des Vorurteils-, wo in ihnen indessen irrende Brüder gesehen werden, lautet der hierhingehörende Passus mit unverkennbar geringerer Pointierung: „Wir müssen selbst erst frei werden, ehe wir daran denken können, andere zur Freiheit einzuladen. Aus unserm Auge müssen wir erst den Balken ziehen, ehe wir ein Recht dazu haben, den Bruder auf den Splitter in seinem Auge aufmerksam zu machen. Nur eine freie Welt kann die Sklaven des Vorurteils befreien"[32]. Die Vorstellung von einem Balken im eigenen Auge sollte Bauers Kritiker ein Leben lang fremd bleiben.

Die zitierten Sätze befinden sich auf der vorletzten Seite von Bauers Schrift. Marx, der in knapp drei Seiten dorthin geeilt ist, als habe er ein hebräisches Buch aus der Bibliothek seines Vaters[33] vor sich, dessen Anfang da steht, wo sonst das Ende liegt, kehrt daraufhin zur Mitte zurück. Der funkelnden Einführung, die den Leser frappieren muß, reiht sich eine ruhigere Vorführung der beiden nächsten Kapitel an. Freilich geht ihr -diesesmal ein Vorgriff auf den zweiten Abschnitt seines Beitrags „Zur Judenfrage"- ein Auszug aus Bauers anderer Ver-

öffentlichung vorauf. Danach ist die Judenemanzipation dazu verurteilt, eine Scheinmaßnahme zu bleiben. Der Emanzipierte, geht das Argument, kann entweder nur zum Schein Staatsbürger oder nur zum Schein Jude sein[34]. Diese Feststellung wird an dem erläutert, was in Bauers Buch über „Die französischen Juden im Verhältnis zur Religion der Mehrzahl der Franzosen" gesagt wird. Bauers Orthographie modernisierend, seine Grammatik und Interpunktion modifizierend, zu weit zurückliegende Ereignisse weglassend und jüngeren durch Einfügung von Zeitangaben Präzision verleihend, auch wohl einmal -wiederum der Leserichtung der hebräischen Schrift und damit vielleicht einer von den jüdischen Vorvätern unbewußt erworbenen Lesegewohnheit entsprechend- die Reihenfolge der Absätze umkehrend, ohne derartige Veränderungen zu kennzeichnen, bringt Marx mit nur wenigen Einschaltungen Zitate aus Bauers Annahme, es gebe keine Religion mehr, sobald es keine privilegierte Religion mehr gebe[35]. Das , entsinnen wir uns aus der Analyse der USA, ist nicht Marxens Meinung.

An diesem Punkt setzt daher Marxens negative Kritik ein. Wie vorher Bauers Einfälle, euphemistisch gesagt, kräftiger profiliert werden, so wird nun der Gegensatz übersteigert. Als liege ihm selbst jede Einseitigkeit fern, wirft Marx dem Verfasser des Buchs „die einseitige Fassung der Judenfrage"[36] vor. Dabei liegt der Hauptunterschied zwischen den vor kurzem noch im „Doktorklub" Vereinten eigentlich nur darin, daß der eine das Messer der Kritik vornehmlich an dem ihm vertrauteren christlich-germanischen Staat anzusetzen gedenkt, während der andere als ein im freieren Ausland lebender Deutscher auch dortige und verwandte Staatsformen kritisch anzupacken versucht. Bauers Versicherung echoend, daß ein jüdischer Parlamentarier Frankreichs, der die Sabbatsruhe auf eine einzige Stunde zu beschränken bereit ist, zu einer Konzession dieser Art gar kein Recht habe, verkündet Marx: „Wenn Bauer die Juden fragt: Habt Ihr von Eurem Standpunkt aus das Recht, die politische Emanzipation zu begehren? so fragen wir umgekehrt: Hat der Standpunkt der politischen Emanzipation das Recht, vom Juden die Aufhebung des Judentums, vom Menschen überhaupt die Aufhebung der Religion zu verlangen?"[37]. Aus der Nähe betrachtet, ist die Umkehrung eher ein Wortspiel als ein logischer Prozeß. Was Marx sich jetzt vornimmt, ist gar keine Frage des juristischen oder moralischen Rechts. Er gelangt auf die Art einfach zu jenem von uns schon behandelten Testfall der bürgerlichen Gesellschaftsordnung in den nordamerikanischen Freistaaten mit ihrer Koexistenz von Staat und Religion.

Um diesen von Bauer unberücksichtigt gelassenen Tatbestand zur Geltung zu bringen, ist es erforderlich, seine Konzeption vom christlich-germanischen Staat mit einer unübersehbaren Geste beiseitezuschieben. In der uns nun vertrauten Manier führt Marx, von der Mitte des Buchs zum davorliegenden Kapitel zurückschreitend, zu dem Zweck eine Erklärung Bauers an, die damit endet, jener Staat sei „die Abwendung vom Staat, die sich zu ihrer Ausführung der Staatsformen

bedient“[38]. Eine solche Entlarvung Preußens als Pseudostaat ist Marx nicht drastisch genug. Er prägt (aus Hegelschem, von Heine schon im letzten Vers des Neuer Frühling-Zyklus' vorgeformten Gedankenmetall) das Wort vom „Menschenkehricht“ - es ist wohl das furchtbarste, das in seinem Gesamtwerk anzutreffen ist - und wirft dem frommen Preußenkönig nichts Geringeres vor als - Unfrömmigkeit. „Dieser Staat sowohl als das Menschenkehricht, worauf er basiert, geräte in einen schmerzlichen, vom Standpunkt des religiösen Bewußtseins aus unüberwindlichen Widerspruch, wenn man ihn auf diejenigen Aussprüche des Evangeliums verweist, die er ' nicht nur nicht befolgt, sondern auch nicht einmal befolgen kann, wenn er sich nicht als Staat vollständig auflösen will '. Und warum will er sich nicht vollständig auflösen“[39]? Die dem Bauerzitat angehängte, eine bestimmte Sprachmelodik suggerierende und damit gegebenenfalls rhetorische Frage könnte -so glauben wir- als Beispiel für die parodierende Talmudtechnik des jüdischen Witzes angesehen werden. „Einjähriger Katz, warum soll der Soldat gerne für seinen Kaiser sterben?“, fragt der Feldwebel. Und Katz repliziert: „Recht haben Sie! Warum soll er!“[40]. Ein ähnlicher Witz, scheint es, ist die unvermittelte Frage an den Preußischen Staat, warum er sich denn nicht auflösen *will*. Die bald darauf folgende Behauptung, lebensfähig sei der in diesem Sinne christliche Staat bloß, „wenn er zum Schergen der katholischen Kirche wird“, ist wiederum eine illogische und daher vielleicht nicht ganz ernst gemeinte Variation des von Marx doch gerade abgelehnten und auf den atheistisch-demokratischen Staat übertragenen Begriffs vom christlich-byzantinischen oder christlich-römischen Staat.

Nach der Verdammung des deutschen Unstaats, in dem nach einem mehrfach von ihm verwendeten, vielschichtigen Wortwitz „die Herrschaft der Religion die Religion der Herrschaft“[41] ist, kommt Marx dann zu den schönsten Sätzen seiner Arbeit. Es sind vielleicht die schönsten Sätze, die er überhaupt je geschrieben hat. Wir haben oben schon ein Probestück davon kennengelernt. Nicht das Christentum als solches, wohl aber der menschliche Gehalt des Christentums ist danach die Basis des demokratischen Staatssystems. Jetzt begründet Marx, warum die politische Demokratie im Grund christlich ist. „Die Religion bleibt das ideale, unweltliche Bewußtsein seiner Glieder, weil sie die ideale Form der menschlichen Entwicklungsstufe ist, die in ihm durchgeführt wird“[42]. Freilich folgt darauf sofort der uns schon vertraute Katalog von Unvollkommenheiten, die dem Menschen in dieser Staatsordnung und der ihr zugehörigen „Organisation unserer Gesellschaft“ noch anhaften.

Indem er Bauers Kapitel erneut rückwärts liest, widerlegt Marx nunmehr die in einem Abschnitt „Die Menschenrechte und der christliche Staat“ dargelegte Auffassung, ein Jude könne als Jude keine Menschenrechte „in Besitz nehmen“[43], ein Christ sie als Christ nicht „gewähren“[44]. Nach dem Bauerschen Grundsatz sind die gläubigen Anhänger beider Religionsgemeinschaften eben keine wahr-

haft „menschliche Wesen". Marxens Widerlegung erfolgt nach dem Zitieren eines Paragraphen, aus dem er ohne die entsprechende Markierung einen Satz fortläßt. Hiernach gibt er ausführliche Hinweise auf die Menschen- und Bürgerrechte tatsächlich existierender Staatsgebilde, mit deren amerikanischen Beispielen wir uns im ersten Teil bereits beschäftigten. Damit schließt er im wesentlichen seine Auseinandersetzung mit Bauers Buch ab. Was dem als Schlußfolgerung nachfolgt, die Ersetzung des Bauerschen Begriffs der menschlichen Emanzipation - des Sichfreimachens von religiösen und politischen Vorurteilen (denn, sagt Bauer, „das politische und religiöse Vorurteil sind unzertrennlich und ein und dasselbe"[45]) - die Ersetzung dieses Begriffs durch den der Vergesellschaftung der persönlichen Lebens- und Arbeitsweise, d.h. durch den Sozialismus bei Marx, sei einstweilen noch beiseitegelassen.

Nur sieben Seiten sind dem in dem schweizerischen Sammelband erschienenen Aufsatz Bauers über die „Befähigung" der Israeliten und der Christen zum Befreitwerden bewilligt. Verschiedentlich kommen sie zudem noch auf Bauers Buch zurück. Abermals geht die Zergliederung in der uns schon aufgefallenen Richtung, vom Schluß zum Beginn hin, vor sich. Es beginnt mit einem Zitat der letzten Seite. Darauf taucht eins von der vorletzten auf; dann ein fünf Seiten davor stehendes. In Kontrast zum Vorherigen unterläßt Marx es aber fortan, Bauers Gedankengut zu forcieren oder zurechtzumachen. Dafür ist andererseits von einer wenn auch nur partiellen Übereinstimmung in diesem anscheinend später redigierten, flüssigeren und schon deshalb in unserm Anhang reproduzierten Artikelstück keine Rede mehr. Nach Marx faßt Bauer das Problem als „eine rein religiöse Frage"[46] an. Er, Marx, werde „versuchen, die theologische Fassung der Frage zu brechen"[47]. In Wirklichkeit legt der Extheologe, dem man nichts Schlimmeres zu schlucken geben kann als sein ehemaliges Theologentum, einen starken Akzent auf das Historische, wo er als Religionsgeschichtler ja auch zu Hause ist. Es fehlt ferner nicht an Prognosen, die mit Theologie noch weniger zu tun haben. So warnt Bauer die sich abseits haltenden Juden, als sehe er das Dritte Reich voraus, vor der Möglichkeit, daß sie einmal zu Parias werden könnten. Er erteilt ihnen deshalb freimütig diese denkwürdigen Ratschläge:

> Sie mögen selber zusehen: Sie werden sich selber ihr Geschick bestimmen; die Geschichte aber läßt mit sich nicht spotten. Die Pflicht des Christen ist es, das Resultat der Entwicklung des Christentums, die Auflösung desselben und die Erhebung des Menschen über den Christen aufrichtig anzuerkennen, d.h. aufzuhören, Christ zu sein, um Mensch und frei zu werden. Der Jude dagegen muß das schimärische Privilegium seiner Nationalität, sein phantastisches, bodenloses Gesetz - so schwer ihm das Opfer fallen mag, da er sich ganz und gar aufgeben und den Juden verneinen muß - der Menschheit, dem Resultat der Entwicklung und Auflösung des Christentums, zum Opfer bringen. Er braucht sich nicht mehr das Dementi zu geben, daß er seine Religion einer andern aufopfert. Was er aber zu tun hat, ist mehr und schwerer, als nur eine Religion mit der andern zu vertauschen[48].

Die deutschen Juden sollen, mit anderen Worten, weder zu jüdischen noch zu christlichen, sondern zu radikalen Deutschen werden.

Marx, der als Kind konvertiert hat, mithin nicht viel besser als Bauer die Schwierigkeiten des Übertritts von einer Glaubensgruppe zur anderen aus eigener Erfahrung ermessen kann, führt den ersten Satz der zitierten Passage an[49]. In die sich dort auftuende Gedankenwelt tiefer einzudringen, scheint ihm freilich nicht gegeben. Es bliebe ihm sonst schwerlich verborgen, daß sein eigenes theoretisches Gebäude, so grandios es in seiner Geschlossenheit auch stellenweise wirken mag, noch theologischer[50] ist als Bauers Abstraktionen. Wer streng ist, kann stattdessen mythologischer sagen; wer nachsichtiger urteilt, philosophischer oder idealistischer. Für Bauer ist in einer wesentlich geschichtlichen Sicht „das Christentum das vollendete Judentum" und dementsprechend „dieses das noch unvollendete, unfertige Christentum"[51]. Marx jongliert auf gut Junghegelsch ganz anders mit Prinzipiengleichungen, in denen Tausende von Jahren und Millionen von Individuen zu Formeln vereinfacht werden. „Das Christentum ist aus dem Judentum entsprungen. Es hat sich wieder in das Judentum aufgelöst. Der Christ war von vornherein der theoretisierende Jude, der Jude ist daher der praktische Christ, und der praktische Christ ist wieder Jude geworden"[52]. Übrig bleiben ergo „praktische Christen" oder „Juden".

Als ein gewisses Vorbild aus dem Zeitalter der Religionskriege und der Kriege gegen die Religion dient Bauer endlich Marx dort, wo christliche und jüdische Rechtgläubigkeit miteinander vermengt und gemeinsam mit grobschlächtigen Ausdrücken verprügelt werden. „Der jüdische Jesuitismus ist die bloße Schlauheit des sinnlichen Egoismus, gemeine Pfiffigkeit, und bei allemdem, weil er es immer mit ganz natürlichen, sinnlichen Bedürfnissen zu tun hat, rohe, plumpe Heuchelei"[53]. So roh und plump, wird darauf zu erwidern sein, verhöhnt Bauer die untergehende jüdische Scholastik. Es fällt leider gar nicht schwer, in Marxens Essay gewisse Parallelen dazu zu finden.

3. Was bei Bauer übergangen wird

Marx ist es gewesen, der schon vor Jahr und Tag einen ebenso bescheidenen wie gediegenen und witzigen Vorspann zu Bauers Judentheorie geliefert hat. Am 16. November 1842 hat K.M. nämlich „als Anerkennung seiner [Bauers] geistigen Überlegenheit" über die theologischen Gegner „Noch ein Wort über: 'Bruno Bauer und die akademische Lehrfreiheit von Dr. O.F. Gruppe.Berlin 1842' " beigesteuert[54]. Am Siebzehnten hat Ruges Blatt mit dem Vorabdruck von Bauers Beitrag „Die Juden-Frage" begonnen, der seine Spalten bis zum 26. jenes Monats vollständig ausgefüllt hat. In der Bauer ebenfalls noch ent-

schieden freundlich gesonnenen Exposition seiner Bücherkritik, d.h. in den DFJ von 1844, lobt Marx das Unternehmen des Schriftstellers, den er gleich darauf ziemlich heftig angreifen und schließlich ganz verwerfen wird. Dieses kurz resümierende Lob ist ein Vorbild von Fairness gegenüber dem Autor und ein Muster informatorischer Pflichterfüllung gegenüber dem Leser. „Bauer", schreibt Marx, „hat die Frage der Juden-Emanzipation neu gestellt, nachdem er eine Kritik der bisherigen Stellungen und Lösungen der Frage gegeben. Wie, fragt er, sind sie beschaffen, der Jude, der emanzipiert werden, der christliche Staat, der emanzipieren soll? Er antwortet durch eine Kritik der jüdischen Religion, er analysiert den religiösen Gegensatz zwischen Judentum und Christentum, er verständigt über das Wesen des christlichen Staates, alles dies[es] mit Kühnheit, Schärfe, Geist, Gründlichkeit in einer ebenso präzisen als kernigen und energievollen Schreibweise"[55]. Könnte der Besprochene -fragen wir- wohl über den Besprecher ein gleich günstiges Urteil abgeben? Die Frage läßt sich umso weniger umgehen, als Bauer, wie wir wissen, von Marx zugleich der Einseitigkeit geziehen wird. Und eben deshalb verbietet sich eine positive Antwort.

Nebenher nämlich, beobachten wir, tritt Bauer in diesen Schriften als Schöpfer einer Dialektik der Judenfeindschaft auf. Sie wird erst nach fast einhundert Jahren in der historischen Begründung und in der Anwendung auf zeitgenössische Probleme -jetzt auf die erstaunlichen Erfolge der Nationalsozialisten bei ihrem Vernichtungskampf gegen die europäischen Juden- von einem der begabtesten Hitlergegner und Historiker, Siegfried Thalheimer, übertroffen werden[56].

Was der zu Unrecht so gut wie vergessene Bauer vor allem (in einem Abschnitt über „Die Unschuld der Juden") nachzuweisen unternimmt, ist die Mitverantwortlichkeit der Juden für ihr beklagenswertes Schicksal. Diese Einsicht spricht bereits aus dem mitgeteilten prophetischen Zitat. „Ein Nichts kann man nicht drücken; was man drückt, muß durch sein ganzes Sein und durch die Art und Weise desselben den Druck verursacht haben", erklärt Bauer diesesmal rückblickend, und er setzt hinzu:

> Nichts steht in der Geschichte außerhalb des Kausalitätsgesetzes; die Juden konnten am wenigsten außerhalb desselben stehen, da sie durch die Zähigkeit, mit der sie an ihrer Nationalität festgehalten haben und die ihre Verteidiger selbst an ihnen rühmen und bewundern, gegen die Bewegungen und Veränderungen der Geschichte reagierten. Die Geschichte will Entwicklung, neue Gestaltungen, Fortschritt und Umänderungen; die Juden wollten immer dieselben bleiben, sie stritten also gegen das erste Gesetz der Geschichte - riefen sie nun etwa nicht, nachdem sie zuerst gegen die mächtigste Springfeder, die es gibt, gedrückt hatten, den Gegendruck hervor?[57].

Die auch in Köppens Antibuddhismus und Antikatholizismus vorhandene Grundanschauung wird von Bauer an zwei Beispielen -Spanien und Polen- näher expliziert. Er ist den Juden dabei nicht freundlicher gesonnen als Köppen den Buddhisten und Katholiken.

Bauers Buch geht ferner auf den bis dahin allerdings noch relativ geringfügigen Anteil der Juden an der europäischen Elite ein, vergleicht die Rolle der Juden mit derjenigen der Parsen, betont das Gewicht eines orientalischen Erbanteils, der Passivität, vermißt -auch hierin ein Vorläufer Thalheimers- das Ordnungs- und Ehreprinzip in der jüdischen Gemeinschaft und unterstreicht immer wieder die Unerbittlichkeit religiöser Gegensätze bei den am Glauben Festhaltenden. Bauer beschäftigt sich ferner mit dem Mosaismus und dem Talmudismus, mit den Klagen gegen jüdische Wucherer unter dem bonapartistischen Regime und den darauf folgenden Beratungen des Großen Sanhedrins zu Paris. Letztere lehnt der durchweg unfreundlich Urteilende noch krasser ab als die gleichfalls von ihm geschilderten zeitgenössischen Diskussionen über die Judenemanzipation in Deutschland.

Liegt uns an der historischen Wahrheit, dann werden wir zu Bauers für die Juden weniger günstigen Bemerkungen philosemitische Literatur[58] als Korrektiv heranzuziehen haben. Liegt uns hingegen an der historiographischen Gerechtigkeit, so heißt es sich vergegenwärtigen, daß vor Bauers harten Urteilen -in unübersehbarem Gegensatz zu dem von verbindlichen Gefühlen für die Juden so gut wie freien Essay Marxens- immerhin diese für die Härte um Verständnis bittenden Worte fallen:

> Die christliche Welt muß die Geburt der neuen Zeit, die sich jetzt bildet, noch große Schmerzen kosten:sollen die Juden keine Schmerzen leiden, sollen sie mit denen, die für die neue Zeit gekämpft und gelitten haben, gleiche Rechte haben? Als ob sie es könnten! Als ob sie in einer Welt, die sie nicht gemacht haben, nicht machen halfen und der sie durch ihr unverändertes Wesen vielmehr widersprechen müssen, sich wohl und zu Hause fühlen könnten!

Und dann diese Schlußfolgerung: „Diejenigen sind also die ärgsten Feinde der Juden, welche sie die Schmerzen der Kritik, die jetzt alles ergriffen hat, nicht fühlen lassen wollten. Ohne durch das Feuer der Kritik gegangen zu sein, wird nichts in die neue Welt, die nahe herbeigekommen ist, eingehen können“[59].Außerdem fordert Bauer den Gesetzgeber ausdrücklich auf, „das Volk auf den Standpunkt zu erheben, wo es sich menschlich zu den Juden verhalten kann“[60]. Eine subjektiv wohlwollende Gesinnung gegenüber den jüdischen Noch-nicht-Mitbürgern und Noch-nicht-Mitmenschen wird man Bauer (trotz aller Vergröberung) deswegen schwerlich absprechen dürfen.

Marx übergeht all das ebenso wie manches Gedankengut, das sich in Bauers kleinerer Schrift befindet. Vielleicht will er seine Besprechung nicht über Gebühr ausdehnen. Um ihren Wert und ihr Wesen möglichst genau zu bestimmen, seien jedenfalls aus jener Schrift für den Simultanvergleich mit einer geeigneten Stelle aus Marx circa fünfundzwanzig Zeilen herausgezogen. „Die Fähigkeit der heu-

tigen Juden und Christen, frei zu werden" und „Zur Judenfrage" kommen hierdurch mit je einem Gewebestück unter unser „Mikroskop".

4. Mikromarxologischer Exkurs

Zwei Auszüge zum selben allgemeinen Thema liegen also vor uns. Was beobachten wir, wenn wir sie Satz für Satz sorgfältig prüfen? Beide Passagen beginnen mit einer Ablehnung. Bauer widersetzt sich der üblichen Meinung von der fortschrittlichen Natur des christlichen Abendlandes. „Wenn wir überall, wo es dem Fortschritt gilt, die christliche Welt an der Spitze finden, das Christentum also sich als der Trieb zum Fortschritt beweist, so heißt das nicht: das Christentum als solches, das Christentum für sich habe den Fortschritt gewollt und bewirkt"[61]. Marx wendet sich gegen Bauers These von der Entwicklungsfeindlichkeit der Juden. „Das Judentum hat sich nicht trotz der Geschichte, sondern durch die Geschichte erhalten"[62]. Nach dem Zurückweisen einer ihm falsch erscheinenden Einschätzung der Folgen des Christentums formuliert Bauer nun seine eigene in der denkbar extremsten Form. „Im Gegenteil", ruft er aus, „käme es wirklich auf dasselbe [das Christentum] an, so wäre der Fortschritt unmöglich". Marx dagegen konkretisiert seinen Initialeinwand, indem er an den Platz des ziemlich abstrakten Begriffs der Geschichte den etwas weniger unbestimmten der bürgerlichen Gesellschaft setzt. „Aus ihren eignen Eingeweiden erzeugt die bürgerliche Gesellschaft fortwährend den Juden", behauptet er. Das sind die Ausgangsstellungen.

Bauer sucht alsdann nach einer Rechtfertigung seiner Umkehrung der vorherrschenden Ansichten und findet dabei die psychologisierende Antwort: „ Es [das Christentum] reizt vielmehr nur deshalb so mächtig zum Fortschritt, weil es ihn schlechthin unmöglich machen will; es ist der Trieb zur Entwicklung der wahren Menschlichkeit, weil es die reine, die höchste, die vollendetste Unmenschlichkeit ist". Marx bleibt, was Monstrosität und Geschmacklosigkeit anbetrifft, der unbewiesenen und unbeweisbaren Behauptung von dem absolut unmenschlichen Wesen des Christentums dicht auf den Fersen, als er nunmehr den Anhängern des mosaischen Glaubens gleich zwei schwer zu überbietende Vorwürfe an den Kopf wirft. Sie sind Egoisten und - Polytheisten! „Welches war an und für sich die Grundlage der jüdischen Religion?" fragt er und erteilt sich selbst bereitwillig die von keinerlei Beweismaterial beschwerte Auskunft: „Das praktische Bedürfnis, der Egoismus. Der Monotheismus des Juden ist daher in der Wirklichkeit der Polytheismus der vielen Bedürfnisse, ein Polytheismus, der auch den Abtritt zu einem Gegenstand des göttlichen Gesetzes macht". Mit dieser satirischen Darstellung der unzähligen religiösen Vorschriften für das tägliche (und nächtliche) Leben orthodoxer Juden als Vielgötterei wird Marxens frühere, entgegengesetzte Ableitung ***Ein*** Gott - ***Ein*** Interesse: der Schacher" noch übertrumpft.

Bei seiner Suche nach dem eigentlichen Motor des abendländischen Fortschritts gerät Bauer auf eine Vorstellung, zu der Marx' Bild von der in ihrem Innern den Juden erzeugenden bürgerlichen Gesellschaft eine unverkennbare Parallele bildet. In der christlichen Gesellschaft sichtet er einen menschlich eingestellten Kern von Intellektuellen, zu denen er sich zweifellos auch rechnet. So schreibt er denn: „Nicht das Christentum als solches hat die Geister im achtzehnten Jahrhundert befreit und die Fesseln des Privilegiums und Monopols zersprengt; sondern die Menschheit hat es getan, die innerhalb des Christentums an der Spitze der Zivilisation stand, wo sie innerhalb dieses geschlossenen Kreises sich in den tiefsten Widerspruch gegen sich selbst und ihre Bestimmung versetzt hatte; die Menschheit hat es getan, die alles überflügeln mußte, wenn sie die Schranken durchbrach, die sie sich in ihrer religiösen Befangenheit im Christentume gesetzt hatte". Marx fügt seiner Gleichung Judentum=Egoismus ohne jeden Übergang die Gleichung Bürgertum=Egoismus hinzu. Daraus ergibt sich mit mathematischer Folgerichtigkeit die Formel Judentum=Bürgertum. Wörtlich: „Das praktische Bedürfnis, der Egoismus ist das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft und tritt als solches hervor, sobald die bürgerliche Gesellschaft den politischen Staat vollständig aus sich herausgeboren". Und danach (ohne den helfenden Zusatz, der Leser habe die Richtigkeit dieser Definition anläßlich der Erörterung der nordamerikanischen Zustände schon kennengelernt): „Der Gott des praktischen Bedürfnisses und Eigennutzes ist das Geld".

Marx hat, wie es im Wesen seiner Präsentation des besprochenen Buchs liegt, mit den Juden angefangen, um zur christlich-bürgerlichen Gesellschaft vorzustoßen, auf die er allem Anschein nach die Hauptaufmerksamkeit lenken möchte. Bauer fängt mit der christlich-germanischen Gesellschaft an, deren Überlieferungen er in seinen Schriften von jeher kritisiert hat, und hängt ihr die noch weniger oft und weniger heftig kritisierten Juden als ein mehr oder minder passives Anhängsel an. „Die Juden wurden von dieser reißenden Bewegung nur nachgeschleppt, sie sind nur die Nachzügler, nicht die Vordermänner und Führer des Fortschritts, und sie ständen nicht einmal da, wo sie jetzt stehen, wenn sie hätten darauf warten sollen, daß sie die Auflösung ihrer Satzungen mitten in die Bewegung der neueren Kultur versetzen sollte". Auch Marx springt zu den Kindern Israel zurück. Er tut das indessen nur, damit er (über den Schluß unseres Auszugs hinaus und bis zum Ende des Aufsatzes) den Einfall abwandeln kann, daß ihre ursprünglichen religiösen Satzungen, wie er sie auffaßt, von der Allgemeinheit übernommen und verwirklicht worden sind. „Das Geld ist der eifrige Gott Israels, vor welchem kein andrer Gott bestehen darf. Das Geld erniedrigt alle Götter des Menschen - und verwandelt sie in eine Ware. Das Geld ist der allgemeine, für sich selbst konstituierte Wert aller Dinge. Es hat daher die ganze Welt, die Menschenwelt, wie die Natur, ihres eigentümlichen Wertes beraubt. Das Geld ist das dem Menschen entfremdete Wesen seiner Arbeit und seines Daseins und dies fremde Wesen beherrscht ihn, und er betet es an. Der Gott der Juden hat sich verweltlicht, er ist zum Weltgott geworden. Der Wechsel ist der

wirkliche Gott des Juden. Sein Gott ist nur der illusorische Wechsel". Wie eine Wagnersche Melodie wuchern die von weitem schon auf Marxens Hauptwerk, *Das Kapital,* hinweisenden Finanzvariationen des alten und vielabgewandelten Motivs vom religiösen Opiat und seine soziologisierende Umdrehung - Geld in jeglicher Form als herrschendes, angebetetes Wesen, das, ehe es zum Fetisch wurde, in Arbeit und Dasein des Menschen steckte.

Wir werden uns im anschließenden Teil unserer Arbeit noch kurz mit diesem ganzen Komplex zu befassen haben. Jetzt sind festzuhalten die darin anklingenden Töne von der Verallgemeinerung des Judentums. Festzuhalten deshalb, weil Marx sich schließlich nicht zu der logischen Schlußfolgerung aufschwingt, die Emanzipation der Gesellschaft sei ihre Emanzipation vom Judentum (in seiner Auslegung des Worts). Als wären ihm die Juden wirklich die Hauptsache, schließt er -sei es aus momentaner Gedankenlosigkeit, sei es um des angezeigten Aufsatzthemas, sei es um des Wortkunstwerks willen - mit der Endgleichung, die gesellschaftliche Emanzipation der Juden sei folglich die Emanzipation der Gesellschaft vom Judentum.

Bauer beendet den von uns gebrachten Absatz mit der historisch fraglos zutreffenden Bemerkung, daß die Befreiung der europäischen Juden ihren Anstoß von der Kultur des Zeitalters der Aufklärung erhielt. In seinen eigenen Worten: „Um sich in dieser [der Aufklärungsphase] zu befinden, mußten sie sich erst von dem alleszersetzenden Gift der christlichen oder, wenn man so sagen will, der antichristlichen Bildung und Aufklärung gleichsam anstecken lassen." Beweist er hiermit mehr historischen Sinn als Marx, so zeigen Bauers Schlußworte auch zugleich eine strengere Logik. Christen wie Juden, fordert er, müssen mit ihrer gesamten Tradition brechen. Ein derartiger Bruch liegt jedoch den Christen näher. Ihre ganze geschichtliche Entwicklung drängt sie dahin. Die Juden haben außer der Liquidierung ihrer eigenen Nichtentwicklung auch noch die Entwicklung der Christenheit durchzumachen. Nachholschwierigkeiten, wie sie uns als Augenzeugen der Entkolonisierung und Verwestlichung der asiatischen und afrikanischen Völker nur allzu vertraut sind. Wie sie aber auch von denen beobachtet und beschrieben werden, die den Weg der breiten bäuerlichen Schichten studieren, welche aus Europa nach den USA kamen und hier sogleich den Status der eingeborenen Siedler erhielten. Recht „schmerzhafte Übergänge"[63] sind das in der Tat. „Vor dem Menschen ist aber nichts unmöglich"[64]. So lauten, ungeachtet seines übertriebenen Mißtrauens bezüglich der Assimilationsfähigkeit der Juden, Bauers letzte Worte. Sie bezeugen am besten, wie wenig ihn der (in unserem Vorwort gestreifte) Verherrlicher der sowjetsibirischen Judensiedlung Birobidjan begreift, der Bauer als Stammvater der schlimmsten Antisemiten neueren Schlags hinstellen zu müssen glaubt[65].

Daß Bauers Ausführungen in verschiedener Beziehung über denen seines Kritikers stehen, ist ganz erklärlich, ebenso, daß sie schon deswegen unmittelbar

weit mehr Echo finden[66]. Marx hat 1843/44 seine wichtigsten Taten noch vor sich, während Bauer bereits im Zenith seiner Entfaltung steht. Darin (um zu rekapitulieren) ähnelt er Köppen, durch den Marx auf Bauers Abhandlung über den „allerchristlichsten Staat" und den „opiumartigen", verbrecherischen Einfluß der Religion im alten Byzanz hingewiesen wird. Köppen seziert, wie Bauer es tut, die Mythologie. Doch es ist weniger die christliche als zuerst die nordische (und erst später eine orientalische) Religion, die er auf den Seziertisch legt. Dadurch beeinflußt er ohne Frage den jungen Marx. Stärker noch wirkt er wohl auf ihn durch seine Beschäftigung mit dem Freidenker auf dem Preußenthron. Mit ihr feiert der Lehrer zugleich seinen geliebten und genialen Schützling. Kein Wunder, daß der ruhlose junge Aar sich für seine scharfen Krallen ein anderes Opfer aussucht.

Das Opfer ist einer von Marxens eigenen Universitätslehrern - Bauer. Mit dieser Wahl, denken wir, verwandelt sich das, was bei Bauer tiefstes Schwarz ist, fast automatisch bei Marx in ein blendendes Weiß. Bauer erblickt angeblich oder wirklich in der byzantinischen Theokratie den perfekten christlichen Staat? Also sieht Marx ihn im atheistischen, demokratischen Staatssystem. Bauer bestreitet das Recht einer Glaubensgemeinschaft auf politische Emanzipation? Also bestreitet Marx das Recht der politischen Befreier darauf, von jemandem die Aufgabe des Glaubens zu verlangen. Bauer will sogleich sämtliche Religionen loswerden? Darum ist ihm das vorliegende Problem nach Marx ein ausschließlich religiöses (wie umgekehrt dem devoten König Friedrich Wilhelm ein Mangel an Frömmigkeit in die Schuhe geschoben wird). Für Bauer hat das Judentum sich *trotz* der Geschichte und für Marx deshalb gerade *durch* die Geschichte erhalten. Bauer steuert mit seiner Theorie von der christlichen Gesellschaft her auf die Juden los. Marx möchte den Leser von ihnen weg und auf die zu Schacherern gewordenen Christen lenken. Wo Bauers Argumente so, wie sie sind, sich schlechterdings nicht zu einer scharfen Kehrtwendung eignen, werden sie mitunter entsprechend zurechtgestutzt. Eine Seite der Argumentation, deren Natur unangetastet bleibt, läßt sich immer noch als einseitig hinstellen. Gelegentliche logische Widersprüche spielen offenbar keine Rolle. All das wirkt - advokatorisch. Und wahrhaftig, Marx studiert zunächst in Bonn und Berlin Jurisprudenz - hier bei dem Mitgründer des Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden, Eduard Gans, der sich „entgegen dem Fahneneid" (Kaznelson) taufen ließ. Karl wird zum Anwalt bestimmt von einem Vater, der nicht allein Anwalt, sondern Anwalt der Anwälte ist, nämlich jahrelanger Vorsteher der Trierer Anwaltschaft[67].

Dennoch übertreibt der Philosoph, der sich des advokatorischen Elements wegen zu einer generellen Verdammung von Marxens angeblicher Unwissenschaftlichkeit hinreißen läßt, ihm ein „forschendes Denken"[68] rundweg abspricht. Wie zu den Amerikaexperten verhält Marx sich auch zu dem Fachmann für Religionsgeschichte streckenweise zweifelsfrei als Wissenschaftler. Das gilt vor allem für die Präsentierung des Bauerschen Buchs als Ganzes und für Einzelheiten aus sei-

nem Beitrag zu dem Sammelband - beides keine unwesentlichen Punkte. Es tut dem wissenschaftlichen Wert von Marxens Analyse auch keinen Abbruch, daß sie, wie uns aufgefallen ist, weitgehend von hinten nach vorn, statt vom Anfang der analysierten Publikationen her zu deren Ende hin fortschreitend, vonstatten geht. Am allerwenigsten werden wir ihm vom wissenschaftlichen Standpunkt aus einen Vorwurf daraus machen, daß er teilweise, namentlich in dem vom Anhang unseres Buchs wiedergegebenen zweiten Artikelteil, durch die Anwendung gewisser Stiltechniken nicht mit professoraler Pedanterie, sondern flott, als „der brillantere von beiden, wenn auch nicht unbedingt der charaktervollere" (Jürgen Gebhardt) zu schreiben weiß.

In diesen Techniken wie in der von rechts nach links laufenden Blickrichtung der Untersuchung darf man vielleicht ein rabbinisches Erbe vermuten, das gleichzeitig zu parodieren und auch auf andere Art zu verspotten möglicherweise als jüdisches Erbgut verstanden werden kann[69]. Es wäre ja auch eigenartig, wenn hierin gehörende Züge bei Marx überhaupt nicht anzutreffen wären. „Fast alle Trierer Rabbiner vom 17. Jahrhundert bis zur Emanzipation" gehören zu seinen väterlichen Vorfahren. Der Großvater mütterlicherseits war „Vorleser", d.h. Vorbeter, der jüdischen Gemeinde in Nymwegen (und unter den Nachkommen befinden sich verdiente Israelis)[70]. Wie sollte es da ausbleiben, daß im familiären Gespräch Funken jüdischen Witzes -im weitesten Sinn des Begriffs- von Generation zu Generation und von Person zu Person überspringen? „Es war ein *gutes* jüdisches Erbe in Karl Marx. . .", versicherte Walter Dirks glaubhaft in seinem geistvollen Aufsatz „Marxismus in christlicher Sicht" im Februar 1947, „sozusagen ein Stück verborgenen Juden-Christentums". Einflüsse jüdischer Persönlichkeiten wirken auch unübersehbar von außen her auf den jungen Marx ein. Ihnen werden wir im Rahmen anderer individueller Einwirkungen nachgehen.

ANMERKUNGEN

1 Zur Gymnasialzeit siehe Heinz Monz, *Karl Marx und Trier*, S. 147-155; zur Berliner Studienzeit: Walther G. Oschilewski, *Große Sozialisten in Berlin*, S. 13-39.

2 *Denker und Kämpfer*, S. 22,23.

3 Ebd., S. 23-25.

4 Ebd., S. 33,35.

5 Ebd., S. 35.

6 Ebd.

7 Ebd.

8 Engels-Köppen, 1.9.1848, *Karl Marx Friedrich Engels Werke* (wo nicht anders angegeben, ist der ME-Briefwechsel stets dieser Ausgabe entnommen), S. 484.

9 *Denker und Kämpfer*, S. 76-77.

10 Ebd., S. 77.

11 Ebd., S. 72.

12 Ebd., S. 77.

13 Ebd., S. 75.

14 Ebd., S. 75-76.

15 Brieftext ebd., S. 42-46; mit rekonstruierten Worten, NEUE MEGA, aaO., S. 360-363.

16 „Zur Judenfrage", S. 194, 197.

17 Bruno Bauer, *Die Judenfrage* (hiernach zit. als „Die Judenfrage").

18 Bruno Bauer, „Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden", *Ein und zwanzig Bogen aus der Schweiz*, hg. von Georg Herwegh, 1. Teil (hiernach zit. als „Die Fähigkeit").

19 „Zur Judenfrage", S. 182.

20 „Die Judenfrage", S. 20.

21 Ebd., S. 60.

22 Ebd., S. 114.

23 „Zur Judenfrage", S. 183.

24 „Die Judenfrage", S. 60.

25 „Zur Judenfrage", S. 182.

26 Kurt Wilhelm, *Jüdischer Glaube*: Eine Auswahl aus zwei Jahrtausenden, S. 54. Zum Vorherrschen kurzer Formulierungen siehe auch *Der Babylonische Talmud*, ausgew. übers. und erkl. von Reinhold Mayer.

27 „Zur Judenfrage", S. 182.

28 Für die heftigsten Angriffe gegen die Juden siehe „Die Judenfrage", S. 112, 113.

29 „Zur Judenfrage", S. 182-183.

30 Ebd., S. 183.

31 Ebd., S. 184.

32 „Die Judenfrage", S. 114.

33 Siehe Heinz Monz, „Die soziale Lage der elterlichen Familie von Karl Marx", in: *Karl Marx 1818-1968*: Neue Studien zu Person und Lehre, S. 81.

34 Vgl. , Die Fähigkeit", S. 57 und „Zur Judenfrage", S. 185-186.

35 Vgl. „Die Judenfrage", S. 64-66, 71, 97 und „Zur Judenfrage", S. 185-186.

36 „Zur Judenfrage", S. 186.

37 Vgl. „Zur Judenfrage", S. 186-187 und „Die Judenfrage", S. 71.

38 Vgl. „Zur Judenfrage", S. 195 und „Die Judenfrage", S. 55 (kleine stilistische Abweichung).

39 „Zur Judenfrage", S. 196. Marx bricht allerdings an dieser Stelle nicht ab. Auf Heines „Menschenkehricht" macht S.S. Prawer, *Carl Marx and World Literature*, S. 67, aufmerksam.

40 *Jüdische Witze*, ausgew. und eingel. von Salcia Landmann, S. 48, vgl. S. 136.

41 „Zur Judenfrage", S. 196. Siehe Karl Marx, „Der leitende Artikel in Nr. 179 der Kölnischen Zeitung", RZ Beiblatt zu Nr. 195 vom 14.7.1842, MEGA, aaO., 1. Halbbd., S. 247; NEUE MEGA, 1. Abt. Werke, Artikel, Entwürfe, Bd. 1. S. 187.

42 ‚Zur Judenfrage", S. 197.

43 Vgl. ebd., S 199 und „Die Judenfrage", S. 19.

44 Vgl. „Zur Judenfrage", S. 199 und „Die Judenfrage", S. 20.

45 „Die Judenfrage", S. 96.

46 „Zur Judenfrage", S. 208.

47 Ebd.

48 ‚Die Fähigkeit", S. 71, siehe unten S.154

49 Vgl. „Zur Judenfrage", S. 208.

50 Lothar Koch spricht in seiner Dissertation *Bruno Bauers „Kritische Kritik"*: Beitrag zum Problem eines humanistischen Atheismus, S. 96, von „quasi-theologischen Denkkategorien".

51 „Die Judenfrage", S. 45; vgl. „Die Fähigkeit", S. 62.

52 „Zur Judenfrage", S. 213.

53 ‚Die Fähigkeit", S. 60.

54 K.M., „Noch ein Wort über: 'Bruno Bauer und die akademische Lehrfreiheit von Dr. O. F. Gruppe. Berlin 1842' ", in: *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* No. 272 v. 15.11.1842, S. 1091-1092. Bauers Artikel füllte die Nos. 274-282.

55 „Zur Judenfrage", S. 183-184.

56 Siehe Helmut Hirsch, „Siegfried Thalheimer, an exile from the Third Reich who returned to Germany", note on the morrow of his eightieth birthday, Jan. 10, '79; Vortrag University of New South Wales, Sydney, 21.5.1979, unveröffentlicht.

57 „Die Judenfrage", S. 4-5.

58 Wir nennen aus einer Fülle einschlägiger Publikationen das Sammelwerk Siegmund Kaznelson, Hg., *Juden im deutschen Kulturbereich*, 2. Ausg. (Berlin 1959) - hiernach zit. als „Kaznelson".

59 „Die Judenfrage", S. 2.

60 Ebd., S. 100.

61 „Die Fähigkeit", S. 66, wo alle analysierten Sätze stehen.

62 „Zur Judenfrage", S. 211. Das analysierte Stück endet durch die -nicht wiedergegebene- Paragraphierung S. 212.

63 „The painful transitions from the tried old to the untried new": Oscar Handlin, *The Uprooted:* From the Old World to the New, S. 306.

64 „Die Fähigkeit", S. 71.

65 Siehe Otto Heller, *Der Untergang des Judentums*: Die Judenfrage, ihre Kritik, ihre Lösung durch den Sozialismus, S. 16, und die Prophezeiung: „Der Palästinatraum wird längst schon der Historie angehören, wenn in Birobidjan Automobile, Eisenbahn, Dampfer fahren, die Schlote gewaltiger Fabriken rauchen und die Kinder einer freien jüdischen Arbeiter- und Bauerngeneration in blühenden Gärten herumspringen werden", ebd., S. 374. Julius Carlebach gibt eine kritische Übersicht über Hellers Werk (*Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*, S. 206-209), versichert jedoch gleichzeitig, „Bauers langer Essay über die Judenfrage ist im Ergebnis wenig mehr als eine antijüdische Polemik" (S. 128), womit er in diesem Punkt an Hellers Seite rückt.

66 Nathan Rotenstreich, der in „For and against Emancipation: The Bruno Bauer Controversy" in: *Year Book IV, 1959*, zum Ergebnis kommt: „Marx's approach is not historical but mythological" (S. 24), während er von Bauer behauptet: „There is almost no effort to conceal his plain animosity and even hatred" (S. 9), gibt eine wertvolle Übersicht über den von diesem erzielten Widerhall (S. 11-23). Horst Stuke würdigt Bauers theoretische Leistung in den „Studien zur Verwirklichung der Philosophie bei den Junghegelianern und den Wahren Sozialisten" unter Berücksichtigung des Werks „Die Judenfrage"; *Philosophie der Tat*, S. 159-178.

67 Siehe *Karl Marx und Trier*, S. 141-146 und Monz' ergänzenden Aufsatz „Advokatanwalt Heinrich Marx: Die Berufsausbildung eines Juristen im französischen Rheinland", in: *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte*, VIII (1979), S. 125-141.

68 So Karl Jaspers, „Marx und Freud" in: *Der Monat*, III (1950), No 26, S. 143.

69 *Jüdische Witze*, S. 43; für die Tradition der Ambivalenz bzw. Umkehrung in der rabbinischen Literatur findet man Beispiele bei Salcia Landmann, *Der Ewige Jude* (S. 139) und Johann Maier, „Die Wertung des Alters in der jüdischen Überlieferung der Spätantike und des frühen Mittelalters", in: *Saeculum*, XXX, H.4 (1979), S. 361.

70 Siehe *Karl Marx und Trier*, S. 128-134 und Y.L. Bato, „Karl Marx's Ancestry", in: *AJR Information* (1965), No 2, S. 11.

Dritter Teil

BRUCH MIT RUGE

Wer ist denn hier der Jude? Ich oder er?
Gotthold Ephraim Lessing: „Nathan der Weise"

1. Von Rousseau bis Toussenel

Selbst ein „Ochsenkopf von Ideen" wie Köppens „Schönheitsfreund" bringt nicht lauter „eigene, sozusagen selbstgedachte Gedanken" hervor. Einiges ist hierzu vorgetragen worden. Anderes bleibt noch zu klären, damit entschieden werden kann, was der Schreiber des Artikels „Zur Judenfrage" eigentlich selbständig für oder gegen die Juden gesagt und getan hat. Marxens engster Kollege, der Mitherausgeber seiner Pariser Zeitschrift, der in dieser Beziehung wohl besser Bescheid wissen mußte als jeder andere außer Marx selbst, gab im Sommer 1844, also rund vier Monate nach ihrem Erscheinen und nicht etwa erst nach langen Jahren, in einem ausführlichen Brief an einen Freund einen interessanten Hinweis. Er betraf die Überlegenheit und die Ausstrahlungskraft der englischen und der französischen Linken. „Selbst Marx' Arbeiten in den Deutsch-Frz.Jahrbüchern", meinte Ruge, „sind französischen Ursprungs"[1]. Wie ist dieser unglücklicherweise nicht deutlichere Wink hinsichtlich unseres Artikels auszuwerten? Lassen sich für ihn neben Beaumont (und wohl auch Tocqueville), denen die amerikanischen Angaben mit zu verdanken sind, noch weitere französische Quellen erschließen?

Die Antwort fällt nicht schwer in Bezug auf die von Marx sorgfältig in Menschen- und Bürgerrechte eingeteilten Grundrechte. Er durchleuchtet ihre französischen Spielarten im ersten Stück seines Beitrags ebenso gründlich wie die entsprechenden amerikanischen „Entdeckungen". Keine Schwierigkeiten ergeben sich auch für einen französischen Denker, der vielleicht mehr als jeder andere zur Entfaltung des revolutionären Geists und Elans beiträgt: Jean Jacques Rousseau. Marx bringt den ganzen Absatz aus dem *Contrat Social*, wo Rousseau „die Abstraktion des politischen Menschen", die Einordnung des Einzelnen bei der hypothetischen Erschaffung einer Volksgemeinschaft, -mit Marxens Ausdruck „richtig"- schildert. Nachdem er die Rousseausche Definition der Volkwerdung als eines Prozesses der Verunselbständigung des Individuums im französischen Original, wenn auch mit einigen ungekennzeichneten Streichungen, wiedergegeben hat, kommt Marx, indem er Rousseaus Gedanken weiterentwickelt, zu einem in Sperrdruck mitgeteilten Kernsatz. „Alle Emanzipation", verkündet er

dort, „ ist Zurückführung der menschlichen Welt, der Verhältnisse, auf den Menschen selbst“[2]. Teil Eins der Besprechung von Bauers Judenschriften schließt mit dem Bekenntnis: „Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen Gattungswesen geworden ist, erst wenn der Mensch seine 'forces propres' als gesellschaftliche Kräfte erkennt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht“[3]. Die zu Ende geführte Gedankenpartikel verdient wirklich, gesperrt gedruckt zu werden.

Ja, hätte Marx nie mehr vorgeschlagen als diese Umwandlung der politischen in die soziale Demokratie, diese gesellschaftliche Mobilisierung der menschlichen „Eigenkräfte“. diese Vermenschlichung aller Familienbeziehungen, er verdiente bereits - gleichgültig, welche besseren Einsichten wir Heutigen in den Wert einer vorwiegend politischen Volksherrschaft haben- eine ähnliche nationale Anerkennung wie der von einer dankbaren Nation in ihr Pantheon aufgenommene Genfer. (Das beachtenswerte Faktum, daß der andre, Marx von seinem Vater vermittelte, vorrevolutionäre Gott des Pariser Pantheons, François-Marie Arouet de Voltaire, in *Sur les moeurs des Nations* die Quasi-Gleichsetzung von Judentum und Christentum bei den deutschen Radikalen vorwegnimmt, indem er höchst anschaulich behauptet: „Christen sind Juden ohne Beschneidung“, ist einer der schätzenswerten Funde der schon zitierten, von einem jüdischen Standpunkt ausgehenden, soziologischen Behandlung unseres Themas durch Julius Carlebach: *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*[4]).

Komplizierter wird die Suche nach den französichen Ursprüngen, wenn wir uns nicht mit dem Naheliegenden begnügen und den Begriff des Französischen nicht auf seine engeren Grenzen beschränken. In diesem Fall stoßen wir wohl auf einen naturalisierten Franzosen, der -lange vor seiner Naturalisierung- noch dem alten Rousseau begegnet. Es ist Jean-Baptiste Cloots du Val-de-Grace, vormals Baron von Gnadenthal, doch zuletzt mit revolutionärer Schlichtheit (und Pathetik) nichts weiter als Anacharsis Cloots. In seinem *background* entdeckt man bemerkenswerte Ähnlichkeiten mit Marx. Den Geburtsorten nach: Beide sind Rheinpreußen. Den Ahnen nach: Marx stammt mütterlicherseits, Cloots beiderseits von Holländern ab. Dem Minoritätenstatus nach:Marxens Eltern leben vor ihrem Übertritt als Juden unter Christen, Cloots' Eltern vor ihrer Emigration ins Clevische als Katholiken in den protestantischen Niederlanden. Der Berufsstruktur nach:Marxens Vorfahren, vor allem die auf der väterlichen Seite, schließen mehr als einen namhaften Gelehrten ein, während der Bruder seiner Mutter der Stammvater der weltbekannten Elektro-Firma Philips ist. Cloots besitzt einen vermögenden, an verschiedenen Handelsgesellschaften beteiligten Vater, und der Bruder seiner Mutter ist „ein berühmter Gelehrter und Philosoph“[5].

Daß bei derartigen Gemeinsamkeiten auch in der Mentalität der beiden Männer allerhand Parallelen anzutreffen sind, wird uns nicht verwundern.

Allerdings sollen die Unterschiede nicht verwischt werden. Cloots wird in Paris erzogen und zieht nach dem Ausbruch der Großen Französischen Revolution für dauernd dorthin. Er dramatisiert vor der Nationalversammlung -um nur das Denkwürdigste zu nennen- mit einer selbstgebildeten Deputation von Ausländern das Urkonzept der Vereinten Nationen, wird sogar Abgeordneter des erzrevolutionären Konvents und endet in der rückläufigen Phase der Revolution wegen seines politischen und religiösen Extremismus -dieser vielleicht ein deutsches Traditionserbteil- auf dem Schaffot des Mittelkursdiktators Maximilien de Robespierre. Marx aber will vorerst nur die Geschichte schreiben, die Cloots machen hilft. Marx studiert und verarbeitet ihre wichtigste Primär- und Sekundärliteratur. Eine vierzigbändige französische Parlamentsgeschichte zitiert er in der „Judenfrage". Freilich erwähnt er weder die Urquelle noch eine verschiedene Version des betreffenden Robespierre-Zitats, obwohl beide in seiner Quelle genannt werden[6]. Von einem deutschen Historiker der Revolutionsepoche legt er in derselben (Kreuznacher) Periode, wo auch Hamilton von ihm exzerpiert wird, recht umfangreiche Exzerptbogen an[7]. Kann Marx bei einem derartig gründlichen Studium einen der farbigsten Charaktere übersehen? Wird er, falls er sich mit ihm beschäftigt, nicht von ihm angeregt? Kennt er vielleicht sogar dessen Versuche, die offizielle christliche Religionstheorie durch selbständige Analysen nichtchristlicher Religionen zu diskreditieren?

Dieser deutsche Emigrant, Internationalist und Atheist veröffentlicht nämlich u.a. 1783, im Jahr der Uraufführung von „Nathan der Weise", 60 Jahre vor den DFJ, „Lettres sur les Juifs à un ecclésiastique de mes amis", also Briefe über die Juden an einen ihm befreundeten Geistlichen, worin ein wichtiger Bestandteil der Marxschen Erwiderung auf Bauer schon vorweggenommen wird. „Ich werde Ihnen jetzt", schreibt Cloots hier, „ die Hauptursache der Nichtvernichtung der Juden zeigen, eine Idee, die mir neu und würdig zu sein scheint, Beachtung zu finden". Dem Handel, „einem freien und unabhängigen Beruf, der, Proteus ähnelnd, tausend Formen und tausend verschiedene Unterschlüpfe annimmt, um der Hand des Despoten zu entgehen", dem Handel, widerlegt Cloots die kirchlichen Auslegungen vom Überleben des Auserwählten Volks, verdanken die Juden ihre gegenwärtige Existenz. „Diese Ursache erklärt alles"[8]. Nach der etwas dogmatischen Feststellung ist Cloots zu einem gewissen Einlenken bereit. Nachdem er an anderer Stelle den Kommerz als „die Hauptursache des angeblichen Wunders" der Erhaltung jenes uralten Volks bezeichnet hat, räumt er im Gegensatz zu dem später so stark verallgemeinernden Marx bereitwillig ein, daß die Juden mit Erfolg Medizin und Astronomie betrieben, sich als Philosophen, Theologen und Prediger ausgezeichnet haben. Cloots bewundert endlich ihre Kunst, „gegen ihre Feinde die Züge zu wenden, die man ihnen zuschreibt"[9]. Er

beobachtet somit eine dialektische Fähigkeit, die wir sowohl in Lessings Nathan wie in Marxens Christen-sind-die-Juden-Einfall anzutreffen meinen.

Weniger im Ungewissen als im Fall des Clootsschen Essays über die Juden sind wir bei einem seiner deutschen Zeitgenossen und Mitphilosophen, der umso mehr Gelegenheit zu systematischem Philosophieren hat, als er räumlich von den revolutionären Vorgängen meistens ziemlich weit entfernt bleibt. In den turbulentesten Jahren, zwischen 1793 und 1796, genießt er den friedlichen Beruf eines Schweizer Hauslehrers, ist „gouverneur des enfants de notre chèr (sic) et féal citoyen Steigner de Tschougg"[10]. Doch soziale Umwälzungen versetzen zuweilen selbst die Galerieplätze der praktischen Pädagogen mitten in die „Arena des spekulativen Gedankens". Ja: „Es gibt keine zweite Philosophie, die so sehr und bis in ihre innersten Antriebe hinein Philosophie der Revolution ist"[11]. In diesem Satz faßt der Hauptvortragende eines rheinischen Symposiums seine Forschungsergebnisse zusammen. Es ist dem gewidmet, der zu Marxens Studienzeit noch schlechthin als „der deutsche Nationalphilosoph" gilt. Marx selbst deutet auf ihn hin, indem er dem Leser seiner Buchbesprechung verrät, ein ganzer Abschnitt Bauers rühre von ihm her. Das Stück ist „Die bürgerliche Gesellschaft" überschrieben und, wie Marx versichert, „nach den Grundzügen der Hegelschen Rechtsphilosophie entworfen"[12]. Es handelt sich hierbei um den zweiten Abschnitt des dritten Teils seiner *Grundlinien der Philosophie des Rechts.*

Dort skizziert Hegel die bürgerliche Gesellschaft. Sie ist ihm „ein System allseitiger Abhängigkeit", dessen Funktionieren auf der wechselseitigen „Befriedigung ihrer Bedürfnisse" durch die Produzenten beruht. „Polizei und Korporation" - letztere u.a. zur Herausbildung einer „Standesehre" oder, wie das postmarxsche Zeitalter sagen würde, eines Klassenbewußtseins- übernehmen in Hegels ein wenig umständlicher Terminologie „die Besorgung des besonderen Interesses als eines Gemeinsamen" und den Schutz vor der „Zufälligkeit", also Gruppeninteressen und Sozialfürsorge. Einen halben Satz schenkt Hegel auch dem „Handelsstand" mit seinem „Geschäft des Tausches der vereinzelten Mittel gegeneinander, vornehmlich durch das allgemeine Tauschmittel, das Geld, in welchem der abstrakte Wert aller Waren wirklich ist"[13]. Diese klassische Auffassung von der kapitalistischen Gesellschaft, das gerade Gegenteil von Marxens Metapher der völligen Atomisierung, ist tatsächlich bei Bauer anzutreffen, wenn auch in etwas konkreteren Ausdrücken. Anhand des Hegelschen Koordinatensystems unternimmt er es, die Funktion der Juden zu berechnen.

Ein Seitenblick auf das Ergebnis sei uns gestattet, obwohl er eine kleine Abschweifung darstellt. Was Bauer hierbei zu entdecken glaubt, ist, daß die Juden sich „außerhalb der bestimmten Standes- und Korporationsinteressen fixiert, in den Ritzen und Spalten der bürgerlichen Gesellschaft eingenistet und die Opfer, welche das unsichre Element der bürgerlichen Gesellschaft verlangt, sich ange-

eignet" haben. In der krisenanfälligen Wirtschaft führen sie, gröber ausgedrückt, „vermittelst des Wuchers"[14] eine parasitäre Existenz. Die Ausbeutung eines zugegebenermaßen nicht von ihnen verursachten Übels sowie ihr eigenes Sich-selbst-Ausschließen aus der Organisation der christlichen Völker, die sie allerdings ihrerseits abweisen; das ist es, was Bauer den Juden als geschichtliche Schuld ankreidet. Marx geht jedoch nicht weiter darauf ein. Er beschuldigt Bauer stattdessen, „die bürgerliche Gesellschaft in ihrem Gegensatz zum politischen Staat" wie diesen selbst „als notwendig anerkannt" zu haben und lediglich gegen den „religiösen Ausdruck"[15] des Gegensatzes zu polemisieren. Dem *Kapital* wird Marx jedoch den, wie wir sehen werden, schon von Ruge benutzten Vergleich der Juden mit den Parasiten einverleiben. Allerdings ohne die „überwundenen" Freunde zu zitieren.

Marx bezieht sich auch selbst auf den gemeinsamen Lehrmeister. Diesesmal, weil es seiner eigenen Gedankenkonstruktion entspricht, mit voller Billigung. „Hegel bestimmt das Verhältnis des politischen Staats zur Religion daher ganz richtig, wenn er sagt: 'Damit der Staat als die sich wissende sittliche Wirklichkeit des Geistes zum Dasein komme, ist seine Unterscheidung von der Form der Autorität und des Glaubens notwendig; diese Unterscheidung tritt aber nur hervor, insofern die kirchliche Seite in sich selbst zur Trennung kommt: nur so, über den besondern Kirchen, hat der Staat die Allgemeinheit des Gedankens, das Prinzip seiner Form gewonnen und bringt sie zur Existenz ' (Hegels *Rechtsphil.*, 2. Ausg. S.346). Allerdings! Nur so, über den besondern Elementen, konstituiert sich der Staat als Allgemeinheit"[16]. Die Trennung von Kirche und Staat -krönt Hegel diesen seinen 270. Paragraphen im dritten Abschnitt des genannten Teils seiner Rechtsphilosophie- weit davon entfernt, für letzteren ein Unglück zu sein, ist für erstere „ das Glücklichste"[17], das ihr widerfahren kann. An den amerikanischen Religionsverhältnissen weist Marx, wie uns schon vertraut, die Richtigkeit des von ihm nicht ganz zu Ende zitierten Hegelschen Lehrsatzes nach, demzufolge die Kirchen im atheistischen Regime am besten gedeihen.

Nun kommt jedoch eigentlich für uns die Hauptsache. Wenige Seiten vor der von Marx zustimmend zitierten Stelle nimmt Hegel, von den strikten Christen, die keine Kriegsdienste verrichten, den Quäkern, den Wiedertäufern usw. ausgehend, ebenso umständlich wie unmißverständlich die Juden in Schutz.

> So formelles Recht man etwa gegen die Juden in Ansehung der Verleihung selbst von bürgerlichen Rechten gehabt hätte [gibt Hegel hier zu bedenken] , indem sie sich nicht bloß als eine besondere Religionspartei, sondern als einem fremden Volke angehörig ansehen sollten, so sehr hat das aus diesen und anderen Gesichtspunkten erhobene Geschrei übersehen, daß sie zu allererst Menschen sind und daß dies nicht nur eine flache, abstrakte Qualität ist . . ., sondern daß darin liegt, daß durch die zugestandenen bürgerlichen Rechte vielmehr das Selbstgefühl, als rechtliche Personen in der bürgerlichen Gesellschaft zu gelten, und aus dieser unendlichen von allen anderen freien Wurzel die

verlangte Ausgleichung der Denkungsart und Gesinnung zustande kommt. Die den Juden vorgeworfene Trennung hätte sich vielmehr erhalten und wäre dem ausschließenden Staate mit Recht zur Schuld und Vorwurf geworden; denn er hätte damit sein Prinzip, die objektive Institution und deren Macht verkannt ... Die Behauptung dieser Ausschließung, indem sie aufs höchste Recht zu haben vermeinte, hat sich auch in der Erfahrung am törichtsten, die Handlungsart der Regierungen hingegen als das Weise und Würdige erwiesen[18].

Hegel, dessen für das Judentum nicht eben vorteilhafte Auffassungen den Gegenstand einiger hervorragender Untersuchungen bilden[19], tritt mithin nichtsdestoweniger grundsätzlich für die Integrierung der Juden ein.

Weshalb schenkt Marx diesen Überlegungen des sonst doch so sorgsam von ihm überprüften Altmeisters in seinem Judenaufsatz keine spezielle Beachtung? Geschieht es, weil die dort an den Tag gelegte Menschlichkeit (oder Klugheit) nicht allein Bauers, sondern auch seiner, Marxens, These einen Schlag versetzt? Ein Schlag gegen Bauer: Mag es nicht unbegründet sein, von den jüdischen Schicksalsgenossen mehr Aktivität zu erwarten; je mehr ihr Status normalisiert wird, desto stärker müssen sie sich angleichen und zu potentiellen Mitstreitern werden. Ein Schlag gegen Marx: Mag seine Kritik an der bürgerlichen Ordnung oder Unordnung ins Schwarze treffen; wie ließe sich leugnen, daß die einstweilige Erwerbung zusätzlicher Rechte seitens einer religiösen Minderheit höchst „weise und würdig" ist? Er entschließt sich denn auch zu einer eigenen Formulierung dieser Erkenntnis. „Die politische Emanzipation ist allerdings ein großer Fortschritt, sie ist zwar nicht die letzte Form der menschlichen Emanzipation überhaupt, aber sie ist die letzte Form der menschlichen Emanzipation innerhalb der bisherigen Weltordnung"[20]. In jenen später gegenüber Bauer vergessenen, das Wort „innerhalb" unterstreichenden Zeilen Marxens für die Befreiung der Juden von ihrer politischen Rechtlosigkeit spiegelt sich am klarsten der Geist eines Volks wider, das als erstes in Europa seine Mitmenschen mosaischen Glaubens so gut wie gleichstellt. Noch genauer, der Geist der französischen Revolution.

Ins „Hauptquartier der liberalen Ideen" Frankreichs begibt sich in dem Jahr, da Hegel gen Walhalla, Hamilton, Beaumont und Tocqueville nach Amerika ziehen, ein anderer Rheinländer, der „beim besten Willen die Weisheiten der deutschen Regierungen nicht für sich nutzbar machen konnte und deshalb vor ihren Torheiten flüchten mußte"[21]. So beschreibt ein kongenialer Biograph die Emigration Heines. Sicher ist es mit eine Wirkung der Pariser „Sonnenstrahlen", wenn der Poet (er schreibt allerdings schon am 27. Oktober 1816 an den „Studioso" Christian Sethe: „Alle Hamburger nenne ich Juden und die ich, um sie von den Beschnittenen zu unterscheiden, getaufte Juden benamse, heißen auch vulgo:Christen" und bezeichnet seine christlichen Gegner in der Denkschrift gegen Ludwig Börne -Teil vom Sommer 1830- als Juden) seinen fortgeschrittensten deutschen Landsleuten um eine Haupteslänge voraus ist. Mitte 1840, in einem

Zeitraum also, wo der junghegelsche Radikalismus mit seiner einseitigen Bevorzugung der abstrakten Problematik von Kirche und Staat seinen Scheitelpunkt erreicht, verbindet Heine bereits das Praktische mit dem Ideellen und die Nichtchristen mit den Christen. „Bei den französischen Juden wie bei den übrigen Franzosen", berichtet er aus Paris, „ist das Gold der Gott des Tages, und die Industrie ist die herrschende Religion"[22]. Knapp ein Jahr danach folgt Heines Vergleich „Das Geld ist der Gott unserer Zeit, und Rothschild ist sein Prophet"[23]. Das umschreibt weit urbaner die tatsächliche Gleichschaltung der verschiedenen Religionen und die allerdings prominente Position einiger jüdischer Finanziers als das von Marx aufgenommene Bauer-Zitat, das Rothschild, wenn auch ohne Namensnennung, als einen Prototyp heraus- und der politischen Ohnmacht seiner ärmeren Glaubensgenossen gegenüberstellen zu sollen glaubt. Marx erhebt sich jedoch hier gedanklich sowohl über Bauer wie auch über Heine. „Es ist dies kein vereinzeltes Faktum", widerspricht Marx beiden. „Der Jude hat sich auf jüdische Weise emanzipiert, nicht nur indem er sich die Geldmacht angeeignet, sondern indem durch ihn und ohne ihn das Geld zur Weltmacht und der praktische Judengeist zum praktischen Geist der christlichen Völker geworden ist. Die Juden haben sich insoweit emanzipiert, als die Christen zu Juden geworden sind"[24]. Bei Marx sind „ohne ihn" und „Geld" nicht aus Versehen unterstrichen.

Ein halbes Jahr vor seinem Zusammensein mit Marx in Paris äußert Heine sich über „Kommunismus, Philosophie und Klerisei", namentlich aber über ersteren. „Ich spreche wieder von den Kommunisten, der einzigen Partei in Frankreich, die eine entschlossene Beobachtung verdient"[25]. Nun macht er die kulturgeschichtlich reizvolle Einschränkung: „Der Kultus des Reichtums ist zwar in Frankreich so allgemein wie in andern Ländern, aber es ist ein Kultus ohne heiligen Respekt: Die Franzosen tanzen ebenfalls um das goldene Kalb, aber ihr Tanzen ist zugleich Spott, Persiflage, Selbstverhöhnung, eine Art Cancan"[26]. Nachdem er Ende 1843 Hamburg einen Besuch abgestattet und von da ab seine Eindrücke in „Deutschland ein Wintermärchen" festgehalten hat, sendet Heine die prophetischen Spottverse von einem erneuten Hamburg-Aufenthalt zum Vorabdruck an Marx. Dort vernimmt der „teure Freund" ein fröhliches Echo seiner eigenen Vorstellung von der Gleichheit der Verehrer des Alten bzw. des Neuen Testaments. Sie gleichen sich in Bezug auf die zugehaltene Geldbörse.

> Die Population des Hamburger Staats
> Besteht, seit Menschengedenken,
> Aus Juden und Christen; es pflegen auch
> Die letztren nicht viel zu verschenken[27].

Ist es denkbar, daß Aperçus dieser Art, soweit Marx sie zu sehen oder zu hören bekommt, auf ihn ohne Einfluß bleiben? Uns erscheint jedenfalls die langjährige Karriere des Heineschen Beobachtungs- und Ausdrucksstils, jenes reizende Geschöpf des französischen Esprit und der jüdischen Affinität für diesen, als eine

der Voraussetzungen der Marxschen Publizistik. Die Forschung, die sich viel mit dem Jüdischen bei Heine und ziemlich viel mit seinem Verhältnis zu Marx befaßt hat, neuerdings auch im fernen Australien[28], dürfte in diesem Punkt ruhig noch weiter vorstoßen.

Daß Marx seinerseits Heine beeinflußt, ist unübersehbar. (Weniger beachtet wird, daß Heine Bauers Buch „Die Judenfrage" besitzt und anscheinend die Zeilen anstreicht, wo dieser auf die Unvermeidlichkeit schmerzhafter Kritik verweist[29]). In den Denkworten an den früheren Freund Ludwig Marcus schreibt Heine am 22.April 1844 im Zusammenhang mit der unausbleiblichen Emanzipation seiner ehemaligen Glaubensgenossen über die „alttestamentalische, echtjüdische Physiognomie des germanischen Nordens in Europa und Amerika": Juden und Germanen seien durch „Freiheitsgefühl und Sittlichkeit" wahlverwandt. Zwei Jahre danach entwickelt Heine seine eigene Theorie über den Zusammenhang zwischen dem mosaischen Glauben auf der einen und dem Wohlstand seiner Anhänger auf der anderen Seite. Anders wie bei den nach außen hin meist mit tierischem Ernst oder beißender Satire auftretenden Junghegelianern und Exjunghegelianern wird der Ernst der theoretischen Durchdringung des Stoffs bei Heine durch die Einstreuung von Humor und Ironie erquicklich gemildert. Wieviel verbindlicher als Marxens Phrase vom „Leibesegoismus des Juden"[30] klingen Heines Vermutungen hinsichtlich der Lebensweisheit derer, die ihr Edelmetall „seit Jahrtausenden" nicht auf die Herstellung von Idolen verschwendeten! „Die ihr Gold und Silber vorteilhafter zu plazieren wußten, vielleicht in assyrisch-babylonischen Staatsanleihen, in Nebukadnezarschen Obligationen, in ägyptischen Kanalaktien, in fünfprozentigen Sidoniern und andern klassischen Papieren, die der Herr gesegnet hat, wie er auch die modernen zu segnen pflegt"[31]. Man könnte auch Marxens Entlarvung des Sabbatjuden als Alltagsjuden im Aufsatz „Zur Judenfrage" mit Heines bekanntem Zauber in den „Hebräischen Melodien" vergleichen, wo Prinz Israel durch einen Hexenspruch in einen Hund verwandelt wird. Der Dichter ist sich der Überlegenheit der oft von ihm geübten poetischen Milde offenbar gerade im Hinblick auf dieses explosive Thema bewußt. Schon Mitte 1840 mißbilligt er (wie später Marx) die getauften Juden, die aus Mimikri bzw. Hypokrisie „über Israel noch ärgere Mißreden führen als dessen geborne Feinde"[32]. Marxens kommendes Werk gegen „Bauer und Konsorten" mit seiner ätzenden Kritik wird Heine kaum noch aufschneiden (wie sein Handbibliotheksexemplar zeigt).

Die möglicherweise von Moises bzw. Moses Heß ausgehenden Anregungen zu Marxens Pariser Arbeit sind noch etwas genauer zu umreißen als die wohl Heine zu verdankenden. Einiges hiervon steht in Ruges Memoiren. Nichts gehe über die Kölner bei Tisch, beim Wein und bei der Tasse Kaffee nach Tisch; erst hier tauten sie auf. Sie seien dann politisch, verföchten ihr Recht, stünden den „armen Teufeln" bei, ließen den Katholizismus „flottwerden" und erinnerten sich der Zeit, als Köln zur französischen Republik gehörte. Mit dieser recht über-

zeugenden Milieuschilderung beginnen Ruges Erinnerungen an den in Bonn geborenen, in Köln aufgewachsenen „Kommunisten-Rabbi Moses", wie er ihn vorstellt. Die Schilderung der Kölner Wirtshausszene mit Heß, den Ruge prompt für seine DFJ verpflichtet, kommt erst nach drei Jahren, also 1846, heraus. Schon deswegen wird sie kaum in allen Zügen zuverlässig sein. Als Augenzeugenbericht ist sie uns dennoch willkommen. „Er ist ein langer hagerer Mann mit wohlwollendem Blick und etwas hahnenmäßig vorgebogenem Halse", setzt Ruge seine Skizzierung Hessens fort. „Die graue Kutte vollendet sein Priesteransehn". Das Glaubensbekenntnis jenes Priesters -oder muß es heißen Unglaubensbekenntnis? - besteht aus den Ideen der französischen (und englischen) Linken. „Die neue Wissenschaft, die Theorie der neuen Gesellschaft, war hier in einem Deutschen verkörpert", rühmt Ruge, „ und wenn auch die Franzosen und Engländer eigentlich die Erfinder sind, so war doch diese leibhaftige Existenz, der fleischgewordene und unter uns wohnende Sozialismus, nicht zu verachten"[33]. Was Marx durch Heß über die „neue Wissenschaft" und über die Emanzipation und Assimilation der Juden im allgemeinen erfahren haben dürfte und was Heß im besonderen an Beiträgen für sein Pariser Organ liefert, ist eine Geschichte für sich.

Man liest hierüber am besten bei Heß' sehr verdientem Biographen Edmund Silberner nach, dessen *magnum opus* sukzessive erschienen ist[34]. Wir müssen uns mit dem speziell auf unseren Gegenstand Bezüglichen begnügen. Es läßt sich nötigenfalls in einem einzigen Satz zusammenfassen. „Den größten Teil seiner fast vollendeten Abhandlung 'Über das Geldwesen' hat er [Hess]der Redaktion der 'Jahrbücher' abgeliefert, sie ist dort indessen, infolge des schnellen Zusammenbruches des Unternehmens, nicht erschienen"[35]. Daß Hessens Geldstudie irgendwie mit Marxens Artikel (Teil Zwei) zusammenhängt, scheint unübersehbar. Ebenso, daß die „Redaktion der 'Jahrbücher' " im wesentlichen Marx ist. Jedoch: In welchem Wortlaut liegt der erst im folgenden Jahr von Heß publizierte Text vor, ehe „Zur Judenfrage" in Druck gegeben wird? Was davon beeinflußt Marx, und was ist eine bloße Parallelentwicklung? Was von dem durch Heß Publizierten geht seinerseits auf etwaige Einfälle des „Ochsenkopfs" von Marx zurück? Hier stoßen wir abermals auf den Graben des Wir-wissen-es-noch-nicht, des Wir-werden-es vielleicht-nie-wissen.

Natürlich bemüht ein jeder sich, diesen Graben zu überqueren. Die frühe Heß-Forschung liebt es, vorzüglich Marx (und dem Philosophen Ludwig Feuerbach, dem wir im nächsten Kapitel noch begegnen werden) das Peinliche an ihren Publikationen anzukreiden. „Marx erst war die Geschmacklosigkeit vorbehalten, die 'Juden' als das Symbol blutsaugerischen Kapitalismus zu nehmen. Heß weiß sich nur zögernd dieser geistigen Klammer zu entziehen: er ladet den ganzen Fluch des 'verkehrten Wirtschaftssystems' auf das Christentum ab. Nur als Vorstufe dieser Verjenseitigung erhalten die 'Juden' ihr Teil. Diese neuen Formu-

lierungen gingen gradlinig auf Feuerbach zurück"[36]. Das behauptet der erste Heßbiograph, obwohl Marx weder von Kapitalismus noch von Blutsaugern spricht, sondern lediglich vom Schacher - mit welchem Ausdruck sein intimster Barmer Freund ein Jahr danach in einem Brief an Marx fünfmal nichts als normale Kontor-, Geschäfts- oder Wirtschaftstätigkeit umschreibt. Die neuere Heßforschung, erheblich besser unterrichtet und erheblich objektiver, stellt demgegenüber, wenn auch immer noch mit einem Pluspunkt für Heß, in aller Schlichtheit fest: „Marx ist offensichtlich von Heß inspiriert"[37]. Die ältere wie die neuere Marx-Apologetik findet mehr bei Heß als an Marx auszusetzen, worauf sie mit etwas säuerlicher Miene zugesteht, daß Heß „Ende 1843 und Anfang 1844 einen gewissen Einfluß auf Marx"[38] ausübte. Wir möchten beim gegenwärtigen Stand unserer Kenntnisse (zu dem vor allem Carlebach metikulöse Vergleiche beisteuert) eine simple Konstatierung von Ähnlichkeiten und Unterschieden vorziehen.

Namentlich erstere springen allerdings in die Augen. Da bedient Heß sich der Konzeption von einer Vergangenheit, die zum Prinzip der Gegenwart erhoben worden sein soll. Nur ist es diesesmal nicht das Judentum, sondern „der Kannibalismus, der gegenseitige Raubmord und die Sklaverei". Erst dann werden ziemlich zaghaft die als Juden hingestellten Christen eingeführt. „Unseren Philistern, unseren christlichen Krämern und jüdischen Christen ist das Individuum Zweck, das Gattungsleben dagegen Mittel des Lebens". Vom Christentum heißt es darauf, es sei „die Theorie, die Logik des Egoismus". Der „klassische Boden der egoistischen Praxis" sei „die moderne, christliche Krämerwelt". Ferner erscheint das Geld als „verschacherte Lebenstätigkeit", aber auch als „ das realisierte Wesen des Christentums" und umgekehrt Gott bloß als „das idealisierte Kapital". Schließlich stellt ein langer Passus die dialektische Verwandlung von Judentum in Christentum dar.

> Die Juden, die in der Naturgeschichte der sozialen Tierwelt den welthistorischen Beruf hatten, das Raubtier aus der Menschheit zu entwickeln, haben jetzt endlich diese ihre Berufsarbeit vollbracht. - Das Mysterium des Judentums und Christentums ist in der modernen jüdisch-christlichen Krämerwelt offenbar geworden. Das Mysterium des Blutes Christi, wie das Mysterium der altjüdischen Blutverehrung, erscheint hier endlich ganz unverhüllt als das Mysterium des Raubtieres[39].

Das „Teil", der „Fußtritt"[40], den die jüdische wie die christliche Religion hier erhalten, läßt uns, die wir noch um die Bewältigung einer schrecklichen jüngsten Vergangenheit ringen, wahrhaftig das Blut in den Adern erstarren - selbst wenn wir das ganze Argument als bloße Dialektik betrachten. Der angebliche Raubtiercharakter einer ganzen Menschengruppe ist nicht minder grauenerregend als die angebliche Existenz von „Menschenkehrricht". Ob hier das alte Preußen, dort die alten Juden getroffen werden sollen, ist Nebensache. Der Schock wird auch nicht durch unsere Ahnung gedämpft, daß -wenn der grobe Ausdruckskeil auf

den groben Vorwurfsklotz gesetzt werden soll- dieser Riesenkürbis nicht allein auf Hessens Mist gewachsen ist. Den Zusammenhang der christlichen Eucharistie mit den althebräischen Passah-Feiern und deren blutigen „uralten Opfer-Gebräuchen" entwickelt ein 1842 in Braunschweig erscheinendes, etwas zweifelhaftes, in den „Deutschen Jahrbüchern" inseriertes und diskutiertes Werk des deutschen Bibelforschers Georg Friedrich Daumer: „Der Feuer- und Molochdienst der alten Hebräer als urväterlicher, legaler, orthodoxer Cultus der Nation historisch-kritisch nachgewiesen" (siehe insbesondere S. 72).

Ein einziger Vollfranzose steht in der Reihe der französischen Leitbilder, die wir in aufsteigender Wichtigkeit vorzuführen bemüht sind: Alphonse Toussenel. Von 1839 bis 1843 Mitredakteur des fourieristischen Organs „La Phalange: Revue de la science sociale", veröffentlicht Toussenel im Herbst 1845 ein Büchlein „Les Juifs, Rois de l'Epoque". Von ihm heißt es in der von Toussenel mitbegründeten Linkszeitung „La Démocratie Pacifique" am 7. August jenes Jahres: „Dieses endlich veröffentlichte Buch ist mit einer Ungeduld erwartet worden, die der Geist, die Schwungkraft und das Talent des Autors voll rechtfertigt"[41]. Wenn auch solchen Selbstanzeigen wenig Beweiskraft innewohnt, wird man doch wohl unterstellen können, daß die Herausgeber des Werks über die Juden als Könige der Epoche, die Librairie de l'Ecole Sociétaire, schon eine Weile vorher Kenntnis davon haben und darüber sprechen. Damit ergibt sich die Möglichkeit, daß Marx hiervon hört. Eine den Juden nicht sonderlich freundliche Gesinnung findet sich zudem bereits bei dem Begründer dieser großen sozialistischen Schule, Charles Fourier. Ruge, der dem „Salon der Démocratie Pacifique" einen ganzen Abschnitt seiner Memoirenbände widmet, notiert ausdrücklich, Fourier tadele die französische Revolution deswegen, „daß man die Juden in die Bürgerschaft aufgenommen"[42]. Er kennt also auf jeden Fall die diesbezügliche Orientierung französischer Kreise, mit denen er und seine Mitarbeiter, Marx, Heine, Heß usw. -vergeblich- ein „Geistesbündnis" anstreben. (Zunächst: ein gemeinsames Organ, in dem die Franzosen französisch, die Deutschen deutsch schreiben sollen.)

Diese Judengegnerschaft ist jedoch vorläufig bei Toussenel grundsätzlich keine andere als die Marxens in seiner Buchbesprechung. Erst später verschärft sie sich (namentlich in der mit einer Einleitung versehenen postumen Auflage) zu einem unleugbaren Judenhaß[43]. Daß davon jetzt noch keine Rede sein soll und kann, zeigt schon der Untertitel „Geschichte des Finanzfeudalismus" an. Es ergibt sich auch aus dem Vorwort der Herausgeber. Sie distanzieren sich von einer möglichen Fehldeutung. „Der Titel des Werks, der eine fatale Bedeutung verewigt, die dem Namen eines ganzen großen Volks gegeben wird, genügte schon als solcher, um einen Vorbehalt von unserer Seite zu begründen"[44]. Der Autor selbst warnt den Leser, „daß dieses Wort [Jude] hier im allgemeinen in seiner volkstümlichen Akzeptierung gebraucht wird: Jude, Bankier, Börsenmakler". Niemand, ergänzt Toussenel die Definition, erkenne bereitwilliger als er den

überlegenen Charakter [le caractère supérieur][45] der jüdischen Nation an. Kapitalisten jeder Provenienz, Genfer und Holländer, Engländer wie Amerikaner, und nicht zuletzt Franzosen jeglicher Konfession, werden in den Ausdruck „Jude" einbezogen. In diesem Spezialsinn wagt Toussenel eine Behauptung, die immer noch schockierend genug wirkt: „der Jude regiert und beherrscht Frankreich"[46]. Mit anderen Worten, der Toussenel von 1845 tritt zum mindesten vorsichtiger und rücksichtsvoller auf als der Marx von 1843-1844.

2. *Ruges Judenbegriff*

Wurden selbst in jenem fortschrittsfreudigen französischen Milieu volkstümliche Vorurteile gegen die Juden in die „spekulativen Gedanken" eingelassen, wie sollten dann die ihm nacheifernden Deutschen ganz frei von ihnen bleiben? Ruge machte darin keine Ausnahme. Das verriet uns schon der in seinen Memoiren Hess verliehene Beiname „Kommunisten-Rabbi Moses". Eine mehrbändige kommunistische Marx-Engels-Biographie versichert von der Periode nach dem Zerfall der Freundschaft zwischen Marx und Ruge: „Seine Kritik an Marx war besonders gehässig. Ihm gegenüber ließ er sich zu den schlimmsten Beleidigungen hinreißen"[47]. Um welche Arten von Beleidigung es sich dreht, wird nicht verschwiegen. Ruge orientierte sich dem Monumentalwerk zufolge „mehr und mehr nach einem mit Antisemitismus gefärbten, konfusen Liberalismus hin"[48]. Eine solche Diagnose kann uns indessen, obwohl sie im Groben zutreffen mag, nicht recht befriedigen. Was zu erkunden bleibt, ist, wann und wo Ruge „antisemitisch" wurde und wie weit er sich von der judengegnerischen Tendenz eigentlich fortreißen ließ.

Um das Letztere vorwegzunehmen: Noch im Jahre 1846 erhielt Heine, wie das aus seiner Pivatbibliothek erhaltene Exemplar beweist, „im Auftrage des Verfassers" Ruges „Zwei Jahre in Paris". Zur gleichen Zeit widmete Ruge einen Band seiner Werke[49] dem von der Sozialgeschichte lange Zeit nicht genügend gewürdigten jüdischen Linkspolitiker „Johann Jakoby in Königsberg", dessen bedeutende Schrift „Vier Fragen beantwortet von einem Ostpreußen" Ruge kurz nach ihrem Erscheinen warm empfohlen hatte[50]. Das Zerwürfnis mit Marx machte mithin aus Ruge keineswegs einen grundsätzlichen Judenfeind.

Besaß Ruge aber vor seiner Bekanntschaft mit Marx eine ausgesprochene Judenfeindschaft? Man hat gesagt, seine „Jahrbücher" seien wiederholt gegen die Juden aufgetreten[51]. Das trifft zwar zu, jedoch in der Regel nur in dem Maß, wie es auch für andere Glaubensrichtungen gilt, denen die Junghegelianer den Kampf angesagt hatten. Die „Hallischen Jahrbücher" wehrten sich gelegentlich einer literarischen Kritik gegen die „Verherrlichung des Judentums, welches die absolute Unfreiheit, die Geistesknechtschaft, durch Jahrtausende hin der ver-

knöcherte Stillstand ist". Da dort mit typisch junghegelscher Schroffheit ein Kernstück der späteren, ein wenig weicher formulierten Judentheorie Bauers geprägt wurde, die Marx dann wieder komprimieren und zuspitzen sollte, kommen wir nicht darum herum, zu zitieren, was jetzt über das Zusammenwirken von Juden und Liberalen geschrieben wurde. Juden seien es, spöttelte Ruge, die mit der „diesem Stamme eigentümlichen Lust an Lärmen und Geschrei" sich unter die Vorkämpfer der „sogenannten liberalen Richtung" gedrängt hätten. Das Judentum sei es, von woher „allwöchentlich die neuen Messiasse der Freiheit und des Weltbürgertums" angekündigt würden.

> Es ist dies wunderliche und in sich durchaus hohle Treiben aus der verkehrten Richtung zu erklären, welche die Debatten über die Emanzipation der Juden genommen haben. Sie selbst glaubten wohl nicht genug Aufsehen und Geschrei von dem Unrecht machen zu können, das ihnen widerfahre; die gesellige Liberalität, welche sie für sich in Anspruch nehmen, suchten sie mit der Sache des Liberalismus überhaupt zu identifizieren; und indem sie die rechten, echten Verfechter und Träger des liberalen Fortschritts zu sein behaupteten, meinten sie ihre Ebenbürtigkeit nachzuweisen und dadurch das Mitgefühl umso sicherer rege zu machen. Aber emanzipiert oder nicht, die Juden als Juden stehen außerhalb der Bewegung; unsere Bildung als eine christlich-germanische, kann von ihnen keine Förderung, unsere Zukunft kein Heil erwarten; nur als negatives Element, die geheimen Schäden und Schwächen unserer Zeit auf die Oberfläche zu treiben, hat das Judentum noch einige Bedeutung; im übrigen ist es ein totes Gestein, eine unfruchtbare Klippe, an der die Wellen des Meeres sich tummeln mögen[52].

Das Urteil über die jüdische Religions- und Kulturgemeinschaft, einschließlich ihrer nicht näher spezifizierten emanzipierten Mitglieder, war, wie man sieht, gerade herb genug.

Dennoch blieb die Verurteilung an Schärfe weit hinter dem zurück, was ein Heß als den „welthistorischen Beruf" der Juden proklamieren zu müssen glaubte. Sie reichte auch nicht an die bei Bauer und Marx vorkommenden Anwürfe heran. Vor allem aber verzichtete Ruge mit lobenswerter Inkonsequenz darauf, wie Bauer das Emanzipationsverlangen der Juden aus Radikalismus zu übergehen oder es wie Marx wenigstens in den Hintergrund treten zu lassen. Das bezeugen die nächsten Sätze, die sich zugleich gegen die Fortschrittsfeindlichen im Christentum wenden.

> Inzwischen so wenig die geistig Verknöcherten, Urweltlichen unter uns Christen dieser ihrer toten Gesinnung, ihres geistigen Unvermögens wegen gesellig und bürgerlich geächtet sind (sie selbst zwar predigen dies Evangelium der Denunziationen und Absetzungen!): so wenig ist dem Juden eine Emanzipation zu versagen, die ihn von dem Druck geselliger Verachtung, der Schmach der Rechtslosigkeit befreien wird. Nur hüte man sich, das Märtyrertum, das die Juden hie und da erfahren haben, als ein Heldentum auszutrompeten! Es ist billig und recht, daß ihnen eine unverkümmerte menschliche Existenz zugestanden werde, aber man höre endlich auf, uns immer von neuem diese trauernden Juden vorzuführen, die eintönig, unverändert, wie die Litaneien in der Synagoge, uns die Tragödie ihres Jammers, den Dithyrambus ihrer Freiheitsliebe wiederholen![53]

Unfreundlichkeit und Spott wird man auch in diesen Zeilen genug entdecken. Doch Ruge trat damit keinesfalls nur „gegen die Juden" auf - es sei denn, daß man sie zum Kräutlein-rühr-mich-nicht-an erklären sollte.

Für den hernach von Bauer beschriebenen, noch später von Marx übernommenen[54], angeblich parasitären Aspekt mancher jüdischen Existenzen wählte Ruge in einer Kunstkritik des gleichen Sommers 1839 ein wenig appetitliches Bild. Es sollte wohl einen charakteristischen Beruf und eine als typisch geltende Geisteshaltung der Betreffenden schildern. Sie wären „Maden in dem Käse der Christenheit, denen es in ihrer reflektierten und agiotierenden Haut so unsäglich wohl ist, daß sie an nichts glauben und eben darum Juden bleiben"[55]. Nochmals: Das hieß unfreundlich, ja gefährlich generalisieren. Immerhin - die Käsenatur der Christenheit war für diese auch nicht gerade ein Kompliment.

Als Herausgeber der „Deutschen Jahrbücher" brachte Ruge im Spätherbst 1842 in der Form eines Vorabdrucks fast dreiviertel des Bauerschen Essays heraus, den Marx in der Folge als Buch besprechen sollte[56]. „Die Antisemiten", ist geschrieben worden, „könnten aus diesem Aufsatze die schärfsten Waffen, welche ihnen jemals geschmiedet worden sind, entnehmen[57]. Das läßt sich, da der streitbare Judenhaß völlig skrupellos ist, auch schlechterdings nicht widerlegen. Desungeachtet glauben wir hinreichend dargetan zu haben, daß der Verfasser des Essays (und damit auch dessen publizistischer Förderer) den Juden zwar ungemein kritisch, aber nicht feindselig gegenüberstand. Wie kritisch, enthüllt ein auszugsweise mitgeteiltes Schreiben Bauers an Ruge vom 27.Oktober 1842. Es verrät uns zuvor, durch welche Mittel der Autor dem Herausgeber das Manuskript schmackhaft zu machen versuchte. „Die Arbeit ist vollständig, erschöpfend, alles an ihr ist neu, aber richtig - die einzige Lösung der Frage, über die nun so viel geschrieben und nicht ein einzig richtiges Wort bisher vorgebracht ist." So also Bauer über Bauer. Der Leser wird (im vierten Teil unseres Buchs) erfahren, wie viel weniger anspruchsvoll ein Vierteljahr früher dem Geranten der RZ von Marx eine Lösung desselben Problems angekündigt wurde. Obwohl auch er -wie lange vor ihm Cloots mit seiner Judentheorie- sich als Neuerer und Diener des allgemeinen Fortschritts empfand und empfinden durfte. Bauer sagte weiter voraus, welchen Erfolg er mit seiner Publikation haben würde. „Man wird sich ungeheuer wundern, gewaltig schreien, aber wir werden dabei unendlich fortschreiten und die hohlen, ekelhaften Theorien, die sich auch in der 'Rheinischen Zeitung' darüber breitgemacht haben, loswerden". Darauf einige grobe Bemerkungen über die Juden und die, welche er die „Judenfreunde" und -als Kontrast zu sich selbst und zu Gesinnungsgenossen wie Ruge?- die „dummen Judenfreunde" nannte. „Alle Judenfreunde und die Juden haben bisher getan, als ob es keine Kritik gäbe". Die Kritik, erklärte Bauer, müsse, um vollständig zu sein, sich nun gegen das Judentum richten, war es doch „die ekelhafteste Gestalt des Privile-

giums und Monopols". Der letzte und interessanteste Teil des Briefauszugs macht uns endlich mit dem Erlebnis vertraut, das diesem Ausfall zugrundelag.

„Ich hatte den Aufsatz an die 'Rheinische Zeitung' geschickt", fuhr Bauer in seinem Schreiben an Ruge fort, „aber die Zensur hat ihn gestrichen und den dortigen Geranten einen Stein damit vom Herzen genommen". Leider hören wir nicht, ob Bauer zuverlässige Gewährsleute dafür anzuführen wußte, daß hier ausnahmsweise die Zensur den Zensurierten Erleichterung verschafft haben sollte. Was wir noch von Bauer zu hören bekommen, ist ein der Logik des Junghegelianismus nur allzu naheliegender, auch bei Marx (und anderen) ganz ähnlich oder sogar noch prononzierter vorkommender Gedankensprung. Ein Sprung vom rigorosen Monotheismus, vom missionarischen Auserwähltsein, vom Wunsch, in religiöser Beziehung, wie Bauer es einmal ausdrückte, „alles, das Einzige, Allgemeine" zu sein, zum Monopol schlechthin. „Die Hunde wollen gegen die Kritik ein Monopol haben - echt jüdisch, alles Monopol ist jüdisch- und die dummen Judenfreunde haben alle nicht gesehen, wo der Haken ist"[58]. Die Hunde! Wir werden (ebenfalls im vierten Teil) noch sehen, wie Heß die nämlichen Geldaristokraten als Vierfüßler beschimpfte, weil sie neben ihm einen zweiten bzw. einen getauften Juden nicht einstellen mochten. Nun werden die Juden wegen Furcht vor Kritik mit demselben Schimpfwort belegt. Im Grund waren beide Anklagen, ohne schon deshalb unberechtigt zu sein, die rüpelhaften, wenn auch nur in einem Privatbrief geäußerten Entrüstungsschreie zweier materiell schlechtgestellter Intellektueller über einen Versager ihrer wohlhabenden Gönner. Der eine, Heß, wollte die „Hunde" im Zorn aufhängen. Der andere, Bauer, begnügte sich mit ihrer literarischen Vernichtung. Mit den Ruge offerierten Ausführungen zur „Judenfrage", deren Schußziel nicht so sehr aus den Juden wie aus ihrem Glauben bestand.

Auch Ruges eigene Äußerungen zu dem Thema aus jener Zeit enthalten, so meinen wir, keine eigentliche, den Juden als Menschen geltende Feindschaft[59]. Als ein dem Christentum Entronnener hielt er Jehova -letztlich wohl aus christlicher Sicht- für noch barbarischer als Christus. Ein orthodoxer Rabbiner stand ihm, weil er ihn weniger kannte, noch ferner als ein konservativer Pastor. Mit Berufen, die unter Juden häufiger vertreten waren als unter Nichtjuden, vermochte er nicht viel anzufangen. Eigentümlichkeiten, die sich in jüdischen Lebensverhältnissen herausgebildet hatten, mißbilligte oder mißdeutete er eher als nichtjüdische Verhaltensweisen. Mit all seiner Kritik steuerte er aber nicht etwa auf eine „judenreine", sondern auf eine ihm besser erscheinende menschliche Gesellschaft zu.

Als Ruge nach Paris zog, um die DFJ ins Lebens zu rufen, interessierten ihn dort einige Juden, wie er es ausdrückte, „wesentlich"[60]. Daß er sich sogar mit dem jüdischen Schicksal zu identifizieren vermochte, bezeugen zwei Äußerungen aus jener Zeit. Einmal prophezeite er seiner Frau: „Mit dem deutschen Philister

kann niemand eine Revolution machen". Sie, sagte er voraus, „würden nicht um eines Haares Breite freier, wenn man auch das Unterste zu oberst kehrte, und nach der Revolution würden sie erst recht niederträchtige Einrichtungen machen, z.E. die Juden aufhängen und die Philosophen zum Teufel jagen"[61]. Eine Prophezeiung, die, wie man sieht, außer Ruges Bereitschaft zum Mitempfinden seine kulturpsychologischen Kenntnisse bewies. Ein andermal schrieb er an seine Mutter: „Ich selbst kann es nicht vermeiden, ein halber Kaufmann zu werden, was ich nimmermehr gedacht hätte. Nun, wenn es mir fortwährend so glückt wie in den letzten Jahren, wo ich durch günstige Konjunkturen das wiedergewonnen habe, was man mir durch Gewalt und Unrecht entrissen hat, so muß ich allmählich einsehen, daß die Juden nur durch den Handel sich halten konnten. Es ist ihnen immer ebenso gegangen, und es ist lehrreich, daß sie jetzt die ganze Welt im Sack haben"[62]. Die letzte, für die Juden nicht eben schmeichelhafte und natürlich gewaltig übertriebene Bemerkung hatte, da sie außer der Identifizierung auch noch eine Entschuldigung einschloß, vor Hessens und Marxens Verallgemeinerungen immerhin noch einiges voraus. Die Generalisierung als solche -Jude= Geldjude- ist für unsere Studie umso aufschlußreicher, als sie hier im Vertrauen und von einem Gebildeten geäußert wurde.

Auch durch die „Jahrbücher", die er nicht allein mit seinem Namen zeichnete, sondern die er ebenfalls -unter Verlusten für sich selbst- mitfinanzierte, demonstrierte Ruge, daß er den Juden nicht übel gesonnen war. Von den zwölf Beiträgen der ersten und einzigen Nummer oder Doppelnummer waren drei, darunter sein noch zu besprechender eigener, teilweise oder ganz den Anliegen der Juden gewidmet. Ein weiterer befaßte sich ausschließlich mit der berühmteren Affaire Jacobys[63]. Von Ruges sieben Mitarbeitern -je ein Brief von Michael Bakunin und Feuerbach abgerechnet- waren zwei formell Glaubensjuden (Heß, Jacoby) und drei Konvertiten (Heine, Bernays und Marx). Von Letzterem schrieb Ruge, auf die damalige Arbeits- und Mittellosigkeit des ehemaligen Leiters der RZ anspielend: „Nun ist Marx ganz ein ausgezeichneter Kopf und nebenbei in Not wegen seiner Zukunft, und zwar der nächsten Zukunft". Daß hierin nicht etwa nur eine verlegerische Spekulation darauf steckte, daß „wieder schöne Kräfte freigeworden"[64], obwohl die gewiß auch mitschwang, scheint aus den weiter unten mitgeteilten, noch mitten im Konflikt von Ruge gebrauchten Ausdrücken zu Marxens materieller Lage hervorzugehen. Eine Enttäuschung darüber, was offenbar als Marxens Undankbarkeit über das ihm bewiesene Mitgefühl empfunden wurde, ist auf der Rugeschen Seite der psychologischen Rechnung zu notieren, deren Aufstellung vor allem durch seine laufenden Schilderungen des „großen Unbekannten" ermöglicht wird.

War Ruge empfindlich, so litt Marx danach an Überempfindlichkeit. Seine „exzessive Empfindlichkeit", die sich in Gereiztheit und Heftigkeit entlud, meldete sich „am meisten, wenn er sich krankgearbeitet und drei, ja vier Nächte

hintereinander nicht ins Bett gekommen ist"[65]. Sie drückte sich wohl auch in dem Wunsch aus, die Person aus dem Bewußtsein zu verdrängen, in deren Abhängigkeit der finanziell Schwächere geraten war und deren materielle Kräfte außerdem nicht ausreichten.

> Wäre nun Marx durch mich zur Emigration verleitet worden, so hätte die Sache einen andern Anstrich; wäre er in pekuniärer Not geblieben, so wäre immerhin seine Ansicht zu begreifen [schrieb Ruge]. Er ist aber von vornherein zur Auswanderung genötigt und entschlossen gewesen, mit seiner Wendung hierher durchaus nicht unzufrieden; außerdem haben ihm seine Kölner Freunde 1000 Taler geschickt und scheinen das alljährlich wiederholen zu wollen. Ich bin nun in der Tat sehr froh, daß mein gescheitertes Projekt, sofern es auch den Zweck hatte, Marx zu helfen, jetzt doppelt ersetzt ist; aber ich habe große Verdrießlichkeiten von seinem wahrhaft abgeschmackten Haß gegen mich gehabt. Es scheint, er möchte das Verhältnis zu mir gerne bis auf die Erinnerung lossein, weil es ihn drückt, daß ich mich für ihn verwendet, und weil er jetzt einsieht, daß er sich in meinen Mitteln geirrt hat; denn unser Zeitschriftenplan ist gescheitert[66].

Fünf Tage später bedauerte Ruge: „Mit Marx seh' ich mich leider gar nicht. Er ist mir aufs äußerste aufsässig, ohne, wie es scheint, recht zu wissen, warum? Ich meinerseits warte ruhig das Ende dieser Raserei ab"[67]. Übermenschlicher Fleiß und dennoch große Ungewißheit: das war, wie jeder in einer derartigen Lage Gewesene leicht nachfühlen kann, sicherlich Grund genug zum „Rasen".

Hinzu kam aber manches andere. Da war die Entrüstung eines jungen Genies, das, mit Ruges Worten, „vor Hochmut und Galle toll", richtiger wohl mit Recht erbittert war, weil auf dem Titelblatt eines sicher weitgehend von ihm gemachten Hefts, sein alphabetisch zuerst kommender Name erst an zweiter Stelle erschien. Ein schwerer Nachteil Marxens war seine offensichtliche Weltfremdheit. Kaufmännisches Kalkulieren lag ihm fern. „Marx, mein Mitredakteur", konstatierte Ruge, „kämpfte immer mit Verlegenheiten und erwartete mit Unrecht seine Hülfe von dem Unternehmen"[68]. Auch Marxens Arbeitsmethode war -um eine moderne Terminologie zu verwenden- nicht die eines Managers mit seinem Terminkalender. Schon nach dem Scheitern der RZ überlegte Ruge: „Marx paßt ohnehin besser für die Jahrbücher als für eine Zeitung; und ich denke, wir geben die Fortsetzung in der Form von wöchentlichen oder monatlichen Broschüren"[69]. Die Pariser Erfahrungen bestätigten die Überlegungen des Verlegers bzw. Herausgebers. Marx erwies sich als „eine eigne Natur, die ganz zum Gelehrten und Schriftsteller geeignet, aber zum Journalisten vollständig verdorben ist. Er liest sehr viel; er arbeitet mit ungemeiner Intensivität und hat ein kritisches Talent, das bisweilen in Übermut ausartende Dialektik wird, aber er vollendet nichts, er bricht überall ab und stürzt sich immer von neuem in ein endloses Büchermeer"[70]. Ebenso fehlte es Marx an Umsicht in der Planung. „Die Kölner haben für Marx persönlich etwas getan. Er sollte hier schreiben, und er hatte den Plan einer 'Politik' im Kopf, den er aber leider noch nicht realisiert hat. Dann wollte er die Geschichte des Konvents schreiben und hat enorm dazu gelesen. Jetzt

scheint auch das wieder zu liegen. Eine Zeitschrift kann er nicht leiten, dazu ist er zu umständlich. Es wäre auch schade, wenn er nicht Bücher schriebe"[71]. Eine Sache für sich war die Schreibweise dieses schriftstellernden Gelehrten und gelehrten Schriftstellers.

Ruge empfand Marxens Stil nicht zu Unrecht als maniriert. „Die doktrinären Sachen in der Revue [den „Jahrbüchern"] sind wichtig, aber sie sind ganz verkehrt stilisiert, teils zu roh, teils zu künstlich, zu roh die nicht von Marx, zu künstlich Marxens Epigramme. Seine Aufsätze haben diese Form. Man hätte im Verlauf diese Unform und Überform verlassen müssen; der Verlauf ist nun ausgeblieben. Ich konnte beides nicht hindern"[72]. Ferner diese zutreffende, noch mehr für sein politisch unterentwickeltes Vaterland als für Marx bedauerliche Feststellung: „Anders als gelehrt kann er nicht wirken, und alle Mühe, Kunstwerke zu schaffen, wird nur . . . Hieroglyphen für die Masse hervorbringen, wie die epigrammatische Einleitung in die Rechtsphilosophie. Warum gibt es bei uns in Deutschland keine Publizistik? Das wäre eine Aufgabe für ihn, wie die 'Rheinische Zeitung' es beweist". Doch - bewies sie es wirklich? „Aber", schloß Ruge, „auch diese Aufsätze sind für die Studierstube und für die Kanzlei, nicht für die Masse"[73]. Ein ganzer Rattenkönig von Schwächen wurde also hier ans Licht gezogen. Marx war unausgeglichen, unrealistisch, unmethodisch, unstet, unnatürlich und unpopulär.

Wahrscheinlich besaß der Getaldete auch alle diese Eigenschaften und dann trugen sie dazu bei, daß ein anderer Geldgeber seine Zuschüsse einstellte und damit die DFJ eingingen. Es gesellte sich jedoch noch Verschiedenes hinzu, um einen Bruch zwischen ihren beiden Leitern herbeizuführen. Eine der Ursachen ist nicht schwer zu begreifen. Es ist der politische Gegensatz, der sich herausbildete. Ruges Erinnerungsbild an den März 1844 spiegelt seine Erregung wider, „als plötzlich mein Mitredakteur, ein auflösendes, sophistisches Naturell, dessen praktische Talente ich sehr überschätzt hatte, mir erklärte, er könne mit mir, da ich nur Politiker, er aber Kommunist sei, nicht weiter gemeinschaftlich arbeiten". Hinzu kam ein Streit um den Dichter Georg Herwegh. Er war 1843 „aus Protest gegen das monarchistische Deutschland" Schweizerbürger geworden und steuerte zu den „Jahrbüchern" ein Gedicht bei, in dem der Verrat an Ischariot-Deutschland gepriesen wurde. So weit so gut. Was Ruge an Herwegh mißfiel, war dessen Lebenswandel. Seitdem er sich in Paris angesiedelt hatte, war er blasiert geworden, kneipte „en grand seigneur" und nörgelte am häuslichen Essen herum. Marx aber. . .

Doch geben wir Ruge das Wort! „M [arx] ist ein 'Genie', d.h. ein Narr geworden und die abgeschmackteste Geniepointe steckt unserm alten Freund H [erwegh] ebenfalls im Kopf, der übrigens in einer tiefen Misere steckt und nirgends ein noch aus weiß". Herweghs Frau habe ihrem Mann zum Geburts-

tag eine Reitpeitsche zu 100 Francs geschenkt, entrüstete sich Ruge, und dabei könne der arme Teufel weder reiten noch habe er ein Pferd. „ Er will alles 'haben', was er sieht, einen Reisewagen, Gentlemanskleider, einen Blumengarten, die neuen Möbel der Ausstellung, enfin den Mond. . ." Schlimmer noch war Herweghs körperliche Zerrüttung. Sie hing damit zusammen, daß er „alten Weibern" nachlief. So also Ruge.

Genau besehen, handelte es sich nur um einen Singular - „eine alte, große, plumpe und höchst unanständige Person", die sich Herwegh (nach Ruges Erzählung) zu Füßen setzte und ihren Kopf auf seine Knie legte, in welcher Position sie den „unsterblichen Dichter" bewunderte und wegen seiner Verführung durch „Philosophen und Politiker" bedauerte. Bemitleidet wurde Herwegh jedoch auch von seiner eigenen Frau. Er sei so schwach. „Der Arzt hätte gesagt, er hätte nicht heiraten sollen. Und nun heiratet er Zwei". Eines Abends bei Marxens kam die Rede auf diese „Weibergeschichten". Es dürfte Ruge gewesen sein, der sie aufs Tapet brachte. „Ich war grade damit beschäftigt, die 'Jahrbücher' wieder ingangzubringen und ärgerte mich über Herweghs Lebensart und Faulheit", berichtete er hinterher seiner Mutter. Und dann der Funke ins Pulverfaß. „Ich nannte ihn im Eifer wiederholt einen Lumpen und erklärte, wenn man heirate, müßte man wissen, was man täte".

Marx schwieg, wenn wir Ruges Bericht Glauben schenken dürfen, und nahm „zärtlich" von dem bisherigen Weggenossen Abschied. Am nächsten Morgen schrieb er Ruge, „Herwegh sei ein Genie und hätte eine große Zukunft vor sich"; es hätte ihn indigniert, daß Ruge den Dichter einen Lumpen genannt habe. Seine Ansichten von der Ehe wären „unmenschlich und philiströs". Seitdem hatten sie sich nicht mehr wiedergesehen. Dagegen verkehrte Marx jetzt mehr als früher mit Herwegh, und zwar „nicht ohne jugendliche Abenteuer". Ruge -ein wahrer Prophet bezüglich des späteren Bruchs zwischen Marx und Herwegh- meinte indessen zu wissen, was die neuen Freunde wieder voneinander trennen werde, „nämlich daß jeder sich für das größte Genie hält"[74]. Das wurde Ende Mai 1844 geschrieben. Zwei Monate darauf erklärte Marx in aller Öffentlichkeit Ruge den Krieg.

Daß es gerade über Herweghs Lebensweise zu Feindseligkeiten kam, hatte noch eine besondere Vorgeschichte. Ruge hatte Herwegh und Marx anfänglich vorgeschlagen, sie sollten in Paris mit ihm zusammenwohnen. Man würde dort eine Art „fourieristische Phalanstère" bilden - „einen gemeinsamen Haushalt, in dem die Frauen abwechselnd die Wirtschaft zu besorgen hätten, zu kochen, zu nähen und was es eben für häusliche Arbeiten gebe". Emma Herwegh beurteilte die Sachlage, soweit die Marxens und die Ruges in Betracht kamen, auf den ersten Blick als eine denkbar ungünstige. „Wie konnte Frau Ruge, die nette kleine Sächsin, mit der sehr intelligenten und noch ehrgeizigeren Madame Marx

auskommen, die ihr an Wissen weit überlegen war"[75]? Möglicherweise dachte Herweghs Gattin, als sie den Plan verwarf, auch bereits an den Frieden ihrer eigenen Ehe. Jenny von Westphalen brachte Marx nämlich eine sehr attraktive Haushälterin mit in die Ehe. Es war das gleiche Lenchen Demuth, mit der Marx allem Anschein nach viel später in London einen Sohn zeugte, dessen Vaterschaft -aus bürgerlichen Rücksichten- dann bis zu Marxens Ableben der treue Engels „übernahm"[76]. Jedenfalls waren die Familien Ruge und Marx vierzehn Tage nach der Errichtung der kommunistischen Wohngemeinschaft in der Rue Vaneau entzweit. Herwegh tröstete sich mit der 39jährigen Gräfin d'Agoult, die nach der Trennung von ihrem Grafen eine Zeitlang Franz Liszts Geliebte geworden war und mit ihm zwei Töchter hatte, von denen die eine, Cosima, zuerst Hans von Bülow und nachher Richard Wagner heiraten sollte. Ruge und Marx aber gerieten nach der räumlichen Trennung, dem mündlichen Disput und dem schriftlichen Abschied in eine öffentliche Auseinandersetzung.

Es wurde ein Kampf bis aufs Messer. In einem an sich fundierten und funkelnden Zeitungsartikel beschuldigte Marx den Exfreund reichlich unmotiviert einer „hohlen Selbstliebe". Ruge war dazu illogisch, schulmeisterlich, schlecht informiert, unwahrhaftig und phrasenhaft. Er machte sich „literarischer Scharlatanerien" schuldig und sollte gefälligst erst einmal seine, Marxens, Arbeiten in den DFJ nachlesen. Nachdem er die Situation in Deutschland genau umgekehrt interpretiert hatte wie Ruge in einem Zeitungsbeitrag, den Marx hier in Fetzen zerriß, kam es zu einer Urteilsverkündung. Sie erlegte dem bisherigen Kampfgefährten als eine Art Selbstbuße die Strafe auf, die ihnen beiden von den deutschen Zensoren zudiktiert worden war. „Hat also der anonyme 'Preuße' dem lesenden Publikum gegenüber nicht die Verpflichtung, vorläufig aller Schriftstellerei in politischer und sozialer Hinsicht, wie den Deklamationen über die deutschen Zustände zu entsagen und vielmehr mit einer gewissenhaften Selbstverständigung über seinen eigenen Zustand zu beginnen?"[77] Das erschien unter Marxens Namen und aus Paris vom Ende Juli 1844 datiert in einem Pariser Emigrantenblättchen. Wer gemeint war, blieb keinem der Eingeweihten verborgen, war doch Ruge dort unter dem Pseudonym „ein Preuße" aufgetreten.

Der Angegriffene schlug indessen, wie es scheint, erst dann, und zwar in einer privaten Äußerung, zurück, als Marx nach Ruges Eindruck den Versuch unternahm, ihm einen von ihm geschätzten gemeinsamen Bekannten abspenstig zu machen und damit offenbar bis zu einem gewissen Grad auch Erfolg hatte. Es handelte sich um einen Gymnasiallehrer, den Professor und Doktor Karl Moritz Fleischer.

> Fleischer [klagte Ruge rund ein Jahr nach dem Beginn seiner Emigration der Mutter] war 3 Wochen bei uns. Er ist sehr steif geworden, doch glaub' ich, daß er es ehrlich mit mir hält. Es war mir sehr verdrießlich, daß er mit Marx und Konsorten verkehren mußte. Er kannte Marx von Köln her und duzt sich mit ihm. Das gab viele unangenehme Erörte-

rungen, da Marx ein ganz gemeiner Kerl und ein unverschämter Jude ist, der kein Mittel unversucht ließ, um Fleischer glauben zu machen, ich sei ebenso niederträchtig wie er und seinesgleichen. Jetzt weiß ich, daß ich niemand wieder zu mir ins Haus lasse, der nicht ganz auf meiner Seite ist. Denn nichts ist ärgerlicher als einen Gast zu haben, dessen Freundschaft man sich alle Tage von neuem erkämpfen muß[78].

Die in der beabsichtigten Abweisung eines von Zweifeln geplagten Freunds liegende Kraftlosigkeit unterstrich noch die Unsicherheit, die in dem gegen Marx gerichteten Gruppenhaß lag.

Maßvoller und mehr analytisch gehalten, dafür aber weniger privat und im Endeffekt die teilweise Verhängung der Strafe über Marx mit sich bringend, die dieser für Ruge ersonnen hatte, war ein Schreiben an den Geschäftspartner (und ehemaligen Hauptgeldgeber der „Jahrbücher") Julius Fröbel. Es sollte verhindern, daß Marx in einem von Fröbel und Ruge gemeinsam kontrollierten Schweizer Verlag etwas veröffentlichen könnte. „Marx", denunzierte Ruge nun den einst von ihm Geförderten, „bekennt sich zum Kommunismus, er ist aber der Fanatiker des Egoismus und mit mehr heimlichem Bewußtsein als Bauer". Der „heuchlerische Egoismus" und die „geheime Geniesucht", das „Christusspielen", das „Rabbinertum", der „Priester" und die „Menschenopfer (Guillotine)" kämen daher sogleich wieder zum Vorschein. Der atheistische und kommunistische Fanatismus sei in Wirklichkeit noch der christliche. „Zähnefletschend und grinsend würde Marx alle schlachten, die ihm. . .den Weg vertreten. Er denkt sich dies Fest, da er es nicht feiern kann"[79]. Geheime Motive und zukünftige Missetaten wurden also in der Denunziation nicht ausgelassen. Schändlicher ging es nicht.

3. Résumé

Und nun faßt Ruge zur Erläuterung seines Standpunkts noch einmal den ganzen Konflikt zusammen. Er übergeht dabei Marxens Honorarforderung, die in der Form von -prompt an der deutsch-französischen Grenze konfiszierten- Exemplaren der DFJ abgegolten wurden!

Marx hat, trotz meiner Bemühungen, die Differenz in den Schranken des Anstandes zu halten, sie überall zum Exzess getrieben, er schimpft überall in beliebigen Ausdrücken auf mich, er hat zuletzt seinen Haß und seinen gewissenlosen Ingrimm drucken lassen, und alles das warum? Ich bin ihm die Ursache des gescheiterten Plans, er denkt nicht an die Exzesse, die er auch da zum Prinzipe machen und durchsetzen wußte: er verfolgt mich also eine Zeitlang als „Buchhändler" und als „Bourgeois". Endlich ist es dahin gekommen, daß die tödlichste Feindschaft fertig ist, ohne daß ich meinerseits einen andern Grund weiß als den Haß und die Verrücktheit meines Gegners. Er ist jedesmal von irgendeinem Haß besessen, und solange ich ihm im Kopf spuke, kann er ohne In-

jurien gegen mich nichts schreiben. Aber auch abgesehen davon, er würde denken, mich zum Narren zu machen, wenn er bei uns was drucken lassen könnte ohne mein Vorwissen und wider meinen Willen, und er würde sich eher erschießen, als daß er es mit meiner Bewilligung täte[80].

Marxens Vorwurf von der „hohlen Selbstliebe" des von ihm Verurteilten, erweist sich mithin als ein Bumerang. Bei dem Kommunisten, wo er am meisten befremden muß, sichtet Ruge nun den Egoismus. Im Prediger der Menschlichkeit sichtet Ruge nun den potentiellen Henker. Im Befreier der Welt vom christlichen Judentum sichtet Ruge nun den Rabbiner, den Christusspieler, den Priester, den potentiellen Schlächter von Menschenopfern. Das ist nicht mehr und nicht Weniger als ein vierfacher Bezug auf Marxens Abstammung.

Ob auch in dem eingangs gebrachten Hinweis auf den französischen Ursprung der Marxschen Beiträge zu den „Jahrbüchern" ein Gran Herabsetzung, die verhüllte Beschuldigung eines Mangels an Originalität steckt? Denkbar ist es gewiß. Wir haben aber eine Anzahl von Stützen für eine solche Ableitung gefunden. Da sind einmal der berühmteste Theoretiker, die grundlegenden Dokumente und manche andere Literatur zur Großen Französischen Revolution, die Marx Stoff liefern. Daß speziell Cloots mit seiner Theorie über die Erhaltung der Juden ihm Pate gestanden hat, ist nicht auszuschließen. Hegels revolutionäre und eben dadurch mit Frankreich verbundene Philosophie darf gerade in dem, was sie Positives zur Judenbefreiung enthält, mit herangezogen werden. Heine, der französischste Deutsche, spendet ununterbrochen aus Paris und, als Marx hier mit ihm verkehrt, auch in Paris ein inhaltlich wie formal anregendes Feuerwerk von Einfällen. Heß ist nicht allein für Marx einer der ersten Vermittler französisch-sozialistischen Gedankenguts. Er liefert ihm sogar ein Manuskript, das, als es zur Veröffentlichung gelangt, zu viel Ähnlichkeit mit dem von Marx Gebrachten hat, um nicht in die Debatte geworfen zu werden. Toussenel und sein Kreis endlich beweisen zum mindesten, daß Marx in Paris ein Klima vorfindet, in dem einige von ihm gezüchtete Geistesblüten auch ohne sein Zutun heranwachsen.

Dennoch ist Marx - und Ruge, der scharfe Beobachter, bezeugt es selbst- ein echter deutscher Gelehrtentyp. Wenn Ruge, wie jetzt hinzugefügt werden soll, noch mitten im Kampfgetümmel die Noblesse (oder die Selbstüberwindung) aufbringt, zu erklären: „Soviel ist klar, daß er (Marx) an eine Universität gehört"[81], dann ist dabei zweifellos nur an eine deutsche oder wenigstens deutschsprachige Universität zu denken. Das ist nicht etwa nur unsere eigene Auslegung. Schon in seinem bereits zitierten Brief vom 15.Mai 1844 schreibt Ruge von Marx: „Er gehört seiner gelehrten Disposition nach ganz der deutschen Welt an, und seiner revolutionären Denkweise nach ist er von ihr ausgeschlossen. Ich habe schon lange ein lebhaftes Interesse an ihm genommen, und es ist mir jetzt die Unannehmlichkeit widerfahren, daß gerade dies[es] mich mit ihm entzweit hat"[82].

Das Licht solcher schönen Worte sollten wir heraufbeschwören, wenn die Schatten der minder schönen allzu düster vor uns liegen.

Auch was Ruge von den Juden hält, wird, so frostig es durchweg gehalten ist, nicht immer von Abneigung bestimmt. Für das orthodoxe Judentum, wie für jede Art Orthodoxie, hat er allerdings nichts übrig. Einzelnen emanzipierten Juden ist er dagegen, was immer seine diesbezüglichen Theorien auch sein mögen, durchaus gewillt, eine Chance zu geben. Sie können mit seiner Hilfe einen literarischen Ruf erwerben. Er denkt auch über die Lage der übrigen jüdischen Massen nach, mit denen er sonst nichts zu tun hat und zu tun haben will. Er tritt dafür ein, daß ihr Los durch gesetzliche Maßregeln und gesellschaftliches Verhalten erheblich verbessert wird. Um das darin liegende Verdienst zu ermessen, brauchen wir uns nur der Schwierigkeiten zu erinnern, die in Amerika -bei viel freiheitlicheren Traditionen- damals und hier und dort auch sogar heute noch der Ebenbürtigkeit der gesamten Bevölkerung entgegenstehen.

Eine unrühmliche Ausnahme bildet das anläßlich des Streits mit Marx zum Ausbruch kommende krasse Gruppenvorurteil. Der Zwist selbst scheint von beiden Kampfhähnen provoziert und auf tieferliegende Wesensgegensätze und Meinungsverschiedenheiten gegründet zu sein. Wie sie einzuschätzen sind, hängt stark vom Standpunkt des Beobachters ab. Vielleicht ist Ruge in erster Linie praktischer veranlagt als Marx. Schon das könnte sich politisch als Unterschied zwischen Liberalismus und Kommunismus auswirken. Was sie in ihrer Wut gegeneinander planen und was der eine, so weit es in seiner Macht steht, auch tatsächlich durchsetzt, nämlich den Opponenten zum Schweigen zu bringen, ist im Prinzip das Gleiche. Ist gleich illiberal und gleich unsozialistisch. Die einem erfahrenen und namhaften Literaten gegenüber absolut unzumutbare Aufforderung, vorläufig einfach vom Kampfplatz abzutreten, macht auch bei dem durch ihn erst in die Welt der Zeitschriften eingeführten jungen Marx ein Fehlen von Selbstvertrauen sichtbar. Seinen mutmaßlichen Ursprüngen nachzuspüren, sofern es um erkennbare äußere Einflüsse und nicht um die von der heutigen Psychologie und Erziehungswissenschaft wieder stärker betonten biologischen und inneren Antriebe geht, ist eine der Aufgaben des nächsten und letzten Teils. Es wird uns zugleich einen Marx zeigen, der den Juden zeitweilig ein weniger finsteres Gesicht zuwandte.

ANMERKUNGEN

1 Arnold Ruge - Moritz Fleischer, 9.7.1844, *Arnold Ruges Briefwechsel und Tagebuch-Blätter*: aus den Jahren 1825-1880, hg. von Paul Nerrlich, Bd. I S 360.

2 „Zur Judenfrage", S. 207. Hermann Levin Goldschmidt greift den bezeichnenden Satz heraus in seiner *Dialogik*: Philosophie auf dem Boden der Neuzeit, S. 34; die von Marx benutzte Rousseau-Ausgabe ist wohl *Du Contrat Social*, ou Principes du Droit Politique von 1782, S. 50; die Jahres- und Seitenzahl in den DFJ dürfte ein Druckfehler sein. Weggelassen wird vor allem -kaum ein Zufall- Rousseaus Erklärung, nach der die Konstitution des Menschen bei seiner Volkwerdung geändert wurde, um sie zu stärken.

3 „Zur Judenfrage", S. 207.

4 Carlebach, S. 93.

5 Selma Stern, *Anacharsis Cloots*: der Redner des Menschengeschlechts, S. 9.

6 Vgl. „Zur Judenfrage", S. 204 mit P.J.B. Buchez und P.C. Roux, *Histoire Parlementaire de la Révolution Française*, Bd. 28 S. 159. Die bei Marx genannte Seitenzahl läßt auf eine andere Ausgabe schließen.

7 Siehe „Kreuznacher Exzerpte", MEGA, III, 1,2. Halbbd., S. 119.

8 B d.C.D.V.D.G., *Lettres sur les Juifs*, S. 4-5.

9 Ebd., S. v; siehe S. 71-72.

10 Zit. nach dem Neudr. des 1844 von Karl Rosenkranz verf. Werks *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, S. 42.

11 Joachim Ritter, *Hegel und die französische Revolution, S. 15.*

12 „Zur Judenfrage", S. 192.

13 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hg. von Georg Lasson, S. 154-155, 159, 166, 183, 192-193.

14 „Die Judenfrage", S. 9.

15 „Zur Judenfrage", S. 192.

16 Vgl. ebd., S. 190-191; fast wörtlich so in der Ausg. von Lasson, S. 218-219, wo es aber einleuchtend „über den besonderen Kirchen" heißt.

17 Lasson, S. 219.

18 Ebd., S. 212.

19 Siehe Hans-Joachim Schoeps, *Studien zur unbekannten Religions- und Geistesgeschichte*, S. 278-283. Zur Genealogie der Opium-Metapher siehe S. 263; Shlomo Avineri, „A note on Hegel's views on Jewish emancipation", in: *Jewish Social Studies*, XXV No. 2 (1963), S. 145-151, befaßt sich eingehend mit dem Unterschied zwischen Hegels Ansichten über das Judentum und denen über die Emanziaption der Juden.

20 „Zur Judenfrage", S. 192.

21 Ludwig Marcuse, *Heinrich Heine in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, S. 79.

22 *Heinrich Heines Sämtliche Werke*, hg. von Ernst Elster, VI, S. 173.

23 Ebd., S. 258.

24 „Zur Judenfrage", S. 210.

25 Elster, S. 409.

26 Ebd., S. 418.

27 Siehe Heine-Marx, 21.9.1844, NEUE MEGA, III Briefw. 1, S. 443-444; *Heinrich Heine Werke und Briefe*, hg. von Hans Kaufmann, Bd. 1 S. 489.

28 Zu Ersterem: Israel Tabak, *Heine and his heritage*: A study of Judaic lore in his work, die Zusammenstellung bei Gottfried Wilhelm u. Mitarb. von Eberhard Galley, *Heine Bibliographie*, T. II, S. 123-127 und der glänzende Vortrag von Joseph A. Kruse, „Ein Abkömmling jener Märtyrer. . .Heinrich Heine, die Juden und das Judentum" in: Emuna, Israel Forum (77), 3, S. 33-35; 4, S. 21-30; zu Letzterem: Peter Demetz, *Marx, Engels und die Dichter*: Zur Grundlagenforschung des Marxismus, S. 106-114, Wilhelm, S. 135-139, Margaret A. Rose, *Reading the Young Marx and Engels*.

29 Das Exemplar ist No 19a der im Heinrich Heine-Institut, Düsseldorf befindlichen Heine Nachlaßbibliothek, deren ehem. Leiter, Dr. Eberhard Galley, mit dem Verf. die Auffassung teilt, daß es sich vermutlich um Heines Markierungen handelt.

30 „Zur Judenfrage", S. 214.

31 Kaufmann, Bd. 6, S. 672; Bd. 2, S. 125-126; Bd. 7, S. 294-295.

32 Ebd., Bd. 6, S. 295.

33 Arnold Ruge, *Zwei Jahre in Paris*: Studien und Erinnerungen, I, S. 31, 35.

34 Siehe Edmund Silberner, „Beiträge zur literarischen und politischen Tätigkeit von Moses Hess, 1841-1843" in: *Annali dell'Istituto Giangiacomo Feltrinelli*, VI, namentlich S. 407-437; *Moses Hess*. Geschichte seines Lebens; Helmut Hirsch, *Moses Hess*: Vorkämpfer der Freiheit, Text in: *Freiheitsliebende Rheinländer*: Neue Beiträge zur deutschen Sozialgeschichte, S. 171-200.

35 *Annali*, S. 428-429.

36 Theodor Zlocisti *Moses Hess*: Der Vorkämpfer des Sozialismus und Zionismus, S. 199.

37 *Annali*, S. 437.

38 Moses Hess, *Philosophische und Sozialistische Schriften*, hg. von Auguste Cornu und Wolfgang Mönke, S. XLVI; siehe auch S. XLV. Der jüdische Aspekt wird nicht analysiert. Differenzierter ist Carlebachs Vergleich von Marx und Hess (S. 110-124, siehe S. 157, 402), während Zvi Rosen, „Der Einfluß von Moses Heß auf die Frühschriften von Karl Marx" in: *Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte*, VIII (1979), einerseits Hessens und Marxens Geldbegriffe ausklammert, andererseits apodiktisch erklärt, daß der Einfluß von Hess auf „Zur Judenfrage" „ganz eindeutig war" (S. 157), Shlomo Na'aman stellt demgegenüber in einem Brief an den Verf. vom 2. Dez. 1979 überzeugend u.a. fest: „Es geht bei den weltanschaulichen Auseinandersetzungen der 40er Jahre um Gruppenlernen. . .".

39 Moses Hess, „Über das Geldwesen ', *Moses Hess*: Sozialistische Aufsätze 1841-1847, hg. von Theodor Zlocisti, S. 164-166, 170, 182.

40 *Moses Hess* Der Vorkämpfer des Sozialismus, aaO.

41 Edmund Silberner, *Sozialisten zur Judenfrage*: Ein Beitrag zur Geschichte des Sozialismus vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis 1914, aus dem Engl. übers. von Arthur Mandel, S. 31, wo es allerdings sinnverkehrend „den Geist" heißt.

42 Ruge, S. 119.

43 Silberner meint, daß bei Toussenel von vornherein ein Judenhaß bestanden habe (s. *Sozialisten zur Judenfrage*, S. 29-35). Das sozialistisch und judenfreundlich orientierte „Wochenblatt der New Yorker Volkszeitung" veröffentlichte andererseits einen lobenden Nachruf" + A. Toussenel" (No 25 vom 13. Juni 1885). Sogar die 4. Aufl. von 1888 betont (S. VI und XI): Und dann sind nicht alle Juden, die ich angreife, aus Judäa".

44 A. Toussenel, *Les Juifs, Rois de l'Epoque*, S. VII.

45 Ebd., S. 4.

46 Vgl. die Übers., *Sozialisten zur Judenfrage*, S. 29.

47 Auguste Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels*, Bd. III, S. 24-25.

48 Ebd., S. 33. Eine interessante Bemerkung des gleichen Verf. zu Marxens „Judenfrage" befindet sich in seinem vorzüglichen Frühwerk *Karl Marx*, S. 294; siehe auch S. 282.

49 Die gedruckte Widmung füllt *Arnold Ruge's sämtliche Werke*, Band IV, S. V und VI. Zu Johann Jacoby siehe unten S.

50 Jacobys *Vier Fragen:* beantwortet von einem Ostpreußen, die 1841 anonym in Mannheim erschienen, preist Ruge-Fleischer, 23.2.1841, Nerrlich, S. 220.

51 Siehe Nerrlich, S. 288.

52 Arnold Ruge, „Neue Lyriker II', in: *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*", hg. von A. Ruge und Th. Echtermeyer, No 169, Sp. 1345.

53 Ebd., Sp. 1346.

54 *Sozialisten zur Judenfrage*, S. 133,322 geht auf Bauer als Quelle ein, aber nur in den Anmerkungen, so daß im Text Marxens Anteil an dem Vergleich überbetont wird.

55 Arnold Ruge in einer Kritik des in Leipzig 1839 erschienen Buchs *Die Düsseldorfer Malerschule und ihre Leistungen seit der Errichtung des Kunstvereins im Jahre 1829* von H. Püttmann in: *Hallische Jahrbücher*, No 200, Sp. 1596.

56 Bis auf ein Wort, einen Satz und die Orthographie identisch mit „Die Judenfrage", S. 1-74 und über acht Ausg. der Zeitschrift ausfüllend: B. Bauer, „Die Juden-Frage" in: *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*, 1842, Nos. 274-282, S. 1093-1126.

57 Nerrlich, S. 288. Die Geschichte und die Gefahr solcher Terminologie verfolgt Alex Bein, „The Jewish Parasite: Notes on the Semantics of the Jewish Problem", *Year Book* IX (1964), S. 3-40.

58 Bauer-Ruge, 27.10.1842, ed. durch Hans Martin Sass, in: Jochaim Ritter, *Hegel et la Révolution Française*, Bibl. par H.M. Sass (Paris 1970), S. 98-100.

59 Siehe Arnold Ruge, „Vorwort. Eine Selbstkritik des Liberalismus" in *Deutsche Jahrbücher*, 1843, No. 2, S. 8, wo „die leeren Herzen der Christen und Juden" gleichgesetzt werden.

60 Ruge an seine Frau, 17.8.1843, Nerrlich S. 323.

61 Ebd., S. 325.

62 Ruge an seine Mutter, 4.9.1843, ebd. S. 333.

63 Siehe unten, S. 111

64 Arnold Ruge-Ludwig Ruge 3.1.1843, Nerrlich, S. 295.

65 Ruge-Feuerbach, 15.5.1844, ebd. S. 344.

66 Ebd.

67 Ruge-Moritz Fleischer, 20.5.1844, ebd. S. 354.

68 Ruge-Feuerbach, 15.5.1844, ebd. S. 343. Der davor zit. Ausdr. fiel im Schreiben an die Mutter vom 19.5.1844, ebd. S. 351.

69 Ruge-Fleischer, 17.2.1843, ebd. S. 297-298.

70 Ruge-Feuerbach, 15.5.1844, ebd. S. 343.

71 Ruge-Fleischer, 9.7.1844, ebd. S. 362.

72 Ruge-Adolf Stahr, 11.7.1844, ebd. S. 364.

73 Ruge-Fleischer, 23.11.1844, ebd. S. 378.

74 *Zwei Jahre in Paris*, S. 139-140; Ruge an seine Mutter, 19.5.1844, Nerrlich S. 349-350. Ruge-Julius Fröbel, 4.6.1844, ebd. S. 358; Ruge-Stahr, 11.7.1844, ebd. S. 364.

75 Zit. in B. Nicolaievsky und O. Maenchen-Helfen, *Karl Marx*, S. 73.

76 Das aufgrund einer Aussage Clara Zetkins von Paul Fröhlich dem Verf. überlieferte *témoignage unique*, zuerst im Druck mitgeteilt in Helmut Hirsch, „Karl Marx als Publizist", *Beiträge zur Zeitungswissenschaft:* Festgabe für Karl D'Ester, S. 145; mündl. und schriftl. (Br. vom Jan. und 9. Feb. 80 an den Verf.) ergänzt durch Prof. Karl A. Wittfogel, dem der Historiker Max Beer das ihm von Friedrich Engels anvertraute Geheimnis vom unehelichen Sohn Marxens, Frederick Demuth, mitgeteilt hat; dokumentarisch gestützt in Werner Blumenberg, *Karl Marx in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, S. 115-118; wird von Heinz Monz, *Karl Marx:* Grundlagen der Entwicklung zu Leben und Werk, S. 360, bezweifelt: Es sei „unverständlich, daß ein solcher Tatbestand siebzig Jahre unbekannt blieb".

77 *MEGA*, 1. Abt. Bd. 3, S. 23.

78 Ruge an seine Mutter, 6.8.1844, Nerrlich, S. 367.

79 Ruge-Julius Fröbel, 6.12.1844, ebd. S. 381.

80 Ebd. S. 380. Zur Konfiskation der „Jahrbücher" siehe Nicolaievsky/Maenchen-Helfen, S. 72.

81 Ruge-Fleischer, 23.11.1844, Nerrlich, S. 378.

82 Ebd. S. 343-344.

Vierter Teil

WIE ES WAHRSCHEINLICH GEWORDEN

Die allzu große Ernsthaftigkeit ist das Allerlächerlichste.
Karl Marx in „Anekdota"
geschr. Febr. 1842

1. Marxens Milieu

„Nach einer glücklichen Kindheit in einem zärtlich vereinten Kreis (milieu)"[1] – mit diesem auf eine späte Jugenderinnerung Marxens zurückgehenden Schalmeienton setzte ein französischer Autor ein, der sich über den „tätigen Humanismus" von Marx ausließ. Vielleicht gibt es wirklich zuweilen eine glückliche Kindheit und eine zärtlich vereinte Familie. Doch bei Marx? Rankes berühmte, aber in ihrer Statik und Präzisionsillusion total veraltete Anfrage nach dem, „wie es eigentlich gewesen", bleibt hier auf immer unbeantwortbar. Nur wenn Marx *in persona* zur Verfügung stünde, sich dazu ein hochqualifizierter Psychoanalytiker einfände und er den Befund publizierte, könnte man für die allerintimsten Angelegenheiten des Untersuchten bestimmte Angaben dafür liefern, „wie sie wahrscheinlich geworden". Das heißt jedoch keineswegs, wir sollten gewisse, schon in den vorhergehenden Teilen unserer Arbeit sichtbar gewordene Symptome neurotischer Reaktionen nicht wiederaufnehmen und uns nicht fragen: Was mochte Marx wohl als Kind, als Schüler, als Twen mit Ängsten -jener Urwurzel aller Neurosen- erfüllen? Welche Enttäuschungen, mögen wir unsere Frage auch formulieren, hatte er damals durchzumachen? Denn die Psychologen scheinen sich über eins einig: „Ohne Enttäuschung würde es keine Aggression geben."[2] Und aggressiv war der junge Mann, der seinen Hochschullehrer, seinen Verleger und Kollegen, sein Herkunftsland, seine Gesellschaftsklasse, seine Stammesgenossen (wenn auch zuweilen vermutlich in löblicher Absicht) und noch manches andere mit der Schärfe seiner Feder zerriß.

Sechs Tatsachenreihen bieten sich da zur Beobachtung an. Die erste setzt sich aus einer erschrecklichen Anzahl von Sterbefällen zusammen. Die Eltern Marx hatten im ganzen neun Kinder. Der Älteste, Mauritz David, starb, als Karl noch kein Jahr alt war. Das mag ihn nicht weiter erschüttert haben, nachdem er alt genug war, davon zu erfahren. Doch das Unheil wiederholte sich. Der auf Karl folgende, ein Jahr jüngere Bruder, Hermann, starb 1842. Eduard 1826 geboren, starb 1837. Damals war Karl 19. Wenige Tage nach seinem nächsten Geburtstag

und mitten in einem brieflich mit ihm ausgetragenen Konflikt war auch der Vater tot. Der vielbehandelte, auf hundert Einzelheiten ihres beiderseitigen Daseins eingehende Briefwechsel der beiden gestattet uns anzunehmen, daß der Verlust für den einzigen männlichen Überlebenden der Familie ein schwer zu überwindender Schlag war.

Daß Karl auch der frühe Tod der Brüder auf die Dauer nicht gleichgültig sein konnte, darf aus der zweiten Tatsachenreihe erschlossen werden. Als Todesursache wurde bei Eduard und Hermann Lungen- bzw. Schwindsucht angegeben. An ihr starben auch zwei von den Schwestern. Die eine von ihnen, Henriette, erlag der „Zehrung" Anfang 1845, die andere, Karoline, verschied kurze Zeit nach den in diesem Buch vornehmlich behandelten zwei oder drei Jahren (1847). Das macht es unvermeidlich, daß sie schon vorher leidend war. Der Umstand scheint für Karls Psyche vor allem deshalb gravierend, weil auch er sich mindestens zeitweilig als TB-Kandidaten bzw. Schwindsüchtigen mit Bewährungsfrist betrachten mußte. Als 1838 die Militärdienstpflicht in Sicht kam, war er „wegen Brustschwäche und periodischen Blutspuckens für jetzt nicht einstellungsfähig". Am 4. Mai 1841 wurde er von der Super-Revisions-Kommission wegen Reizbarkeit der Lungen zum „Ganzinvaliden"[3] erklärt. In seinen späteren Jahren laborierte Marx viel mit Erkrankungen der Atmungsorgane, die seinen Tod beschleunigt haben. Als Todesursache wurde „Kachexie infolge Schwindsucht" vermerkt. In Verkoppelung mit dem unglücklichen Ausgang der Krankheit bei den nächsten Angehörigen -auch der Vater hatte es übrigens an der Lunge- ist es jedenfalls nicht ausgeschlossen, daß die körperliche Anfälligkeit seelisch nicht verkraftet wurde.

Drittens erfordern die sozialen Spannungen in Marxens Vaterstadt unsere Beachtung. Umfassende Studien zwingen uns zur Aufgabe der lange herrschenden Vorstellung von dem behäbigen Landstädtchen, wo Marx -anders als der mit den Fabrikhöllen Barmens und Britanniens in Berührung geratene Engels- für sein sozialpolitisches Lebenswerk keine Anregungen fand. In dem Jahr, da Frau Marx mit Karl schwanger ging, meldete der Generalstabschef des III. preußischen Armeekorps, gerade in der Trierer Gegend sei die Not unglaublich. Die ärmste Bevölkerungsschicht lebte „schon seit vielen Wochen ohne alles Brot von erfrorenen Kartoffeln". In den zwanziger Jahren war in Trier Kinderarbeit -8 bis 14 Stunden täglich, in einer bestimmten Fabrik sogar 10 Stunden pro Nacht- nichts Ungewöhnliches. Bei derartigen Zuständen wuchs erklärlicherweise die Jugend-Kriminalität. „Kinder beiderlei Geschlechts gingen bettelnd von Haus zu Haus und sprachen Vorübergehende auf den Straßen und in den Alleen an". So eine amtliche Mitteilung aus dem Jahr 1827. Vier Jahre danach kam, wiederum nach einem offiziellen Rapport, bei einer Trierer Bevölkerung von 14 318 Seelen auf je vier Personen schon ein „Hausarmer". Die in Anstalten Untergebrachten waren demnach nicht mitgezählt. Nicht eingerechnet waren auch ‚jene armen

Hausväter oder Hausmütter und Einzelpersonen", die, obgleich ebenfalls bedürftig, „sich schämten, öffentliche Unterstützungen nachzusuchen oder anzunehmen". Freiwillige Beiträge zur Armenpflege, „vielseitig gesammelt", reichten nicht aus. „Justizrat Advokat-Anwalt Marx"[4] war einer von denen, die sich, als Karl gerade aufs Gymnasium kam, großzügig an der Gründung einer gemeinnützigen Aktiengesellschaft zur Ausgabe von verbilligtem und kostenlosem Brot beteiligten. Soll man annehmen, daß sein Junge von alledem überhaupt nichts sah und hörte? Oder daß es ihn kaltließ, wenn um ihn herum so viel Elend herrschte? Für einen Kenner Lassalles und Heines wie Shlomo Na'aman ist die Wurzel des Radikalismus bei beiden „die Entfremdung in der kapitalistischen Gesellschaft, das heißt, die soziale Frage gesehen vom Blickpunkt der herrschenden Klasse aus."[5] Im Fall Marx lag hier sicherlich *eine* Wurzel.

Es existierten tatsächlich allzu mannigfaltige Herde sozialer Unruhe, als daß man im Kreis eines Anwalts ihr Flackern nicht bemerkt haben sollte.

> Zusammenfassend ist festzustellen (schreibt der -seinerzeit noch junge- Trierer Gelehrte Heinz Monz, der hierzu zahlreiche Einzelangaben beibringt), daß die Bevölkerung in Trier zur Jugendzeit von Karl Marx äußerst arm war. Die Not, die in Bettelei, steigender Anzahl von Zivilprozessen, Verschuldung, Verstößen gegen Strafgesetze, Prostitution, Auswanderung und ausgedehnten Hilfsmaßnahmen ihren Ausdruck fand, war hervorgerufen worden durch Arbeitslosigkeit und hohe Preise . . . Nur eine kleine Schicht der Bevölkerung konnte ein Jahreseinkommen von mehr als 300 Taler verzeichnen . . . Die Verschlechterung der Lage mußte die Bevölkerung besonders stark empfinden, weil es ihr in der französischen Zeit besser ergangen war.[6]

Der von der zuletzt genannten Empfindung mitgespeiste Gegensatz der Trierer zur preußischen Zivilverwaltung ihres Lands, den der junge Marx nicht ignoriert haben wird, ist eine Sache für sich. Wir können ihm aber hier aus Platzgründen nicht nachgehen[7].

Ein vierter, aus der französischen Vergangenheit herauswachsender Faktor ist für den heranreifenden Jüngling zu berücksichtigen. Er kommt in einer anderen, schon herangezogenen Studie zur Sprache.

> Sie alle (sagt der betreffende Beobachter von den nachrevolutionären Generationen Deutschlands) seufzten unter der in keiner Weise abzuschüttelnden Last einer sie alle schwer beunruhigenden großen und größten Vergangenheit. In dem Schatten von Riesen, eines Goethe nämlich und eines Napoleon, eines Hegel, eines Beethoven. . . mußte die nachfolgende Jugend um dasselbe Recht auf die eigene Selbständigkeit, eigenständige Lebendigkeit, schöpferische Größe und um eine von neuem fruchtbare Gegenwart ringen, als dem Boden, der von den unvergleichlich großen Vätern trotzdem kaum geahnten und noch weniger bereits angebahnten neuzeitlichen Zukunft.[8]

Für Marx, dessen Braue, wie er in Berlin rasch herausfand, die Musen nur flüchtig geküßt hatten, der an keine militärischen oder sonstigen körperliche Kräfte vor-

aussetzende Taten denken durfte, dem aber, weil er unpraktisch veranlagt war, auch fast jeder andere Beruf versperrt blieb, für Marx, sagen wir, kam noch etwas Weiteres hinzu. Es waren die Schlagschatten der weniger riesenhaften Berühmtheiten der Biedermeierzeit und ihrer - Götterdämmerung.

Da war David Friedrich Strauß' *„Das Leben Jesu kritisch bearbeitet."* Es reduzierte die christlichen Offenbarungen zu Kolletiv-Mythen. Da war Bauers *„Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker"*. Sie drückte diese Legenden auf den noch tieferen Rang von Individualdichtungen herunter. Da war Feuerbachs *„Das Wesen des Christentums"*. Mit ihm wurde alles Religiöse systematisch zur bloßen Projektion menschlicher Situationen und Phantasien degradiert. Radikale Geister wie Wigand, Ruge und Julius Fröbel hatten sich als Schriftsteller, Akademiker, Verleger einen Namen gemacht. Heines Gesang und Gespött hallten durch ganz Europa. Selbst Heß, der jüngste und schwächste unter den Älteren, hatte anfänglich die Vertrautheit mit den französischen Avantgardisten und einige wenn auch bescheidenere Buchveröffentlichungen vor Marx voraus. Nur zwei der aufgezählten Schriften - „Das Leben Jesu" und „Kritik der Synoptiker"[9] - flammten stichwortartig in seiner „Judenfrage" auf. Doch es scheint keine gewagte Annahme, daß alles von den bereits Arrivierten Erreichte ein Gefühl der Unbefriedigtkeit erzeugen konnte bei einem genialen jungen Berufsschriftsteller, von dem Ende 1844 ein gewöhnlich Wohlinformierter, Ruge, immer noch zugeben mußte: „Ob seine Broschüren und Bücher fertig sind, weiß ich nicht."[10]

Marx -das ist Punkt Fünf- besaß anscheinend weder die innere Ruhe noch die hinreichenden materiellen Mittel, um in Muße das Werk zu verfassen, das ihn den verschiedenen Großen äußerlich gleichgestellt hätte. Über das Materielle gewähren die schon zitierten Untersuchungen uns erneut die wertvollsten Aufschlüsse. Der Vater zahlte, als Karl geboren wurde, mit die geringste Steuer, die im Jahr 1818 von insgesamt 2 231 Steuerpflichtigen entrichtet wurde. Erst 1832 zeigte die Steuerveranlagung der Familie Marx eine „etwas über dem Durchschnitt liegende Vermögenssituation" an. Die Erinnerung an die eigene „dornige Jugend" wie die Zukunftssorgen eines Familienoberhaupts, das mehrere Töchter unter die Haube zu bringen hatte, werden dem Alternden beim Schreiben an den Filius oft die Kehle zusammengeschnürt haben. „Die Mädchen", vertraute er ihm an, „sind brav und fleißig. Die Haare stehn mir zu Berg, wenn ich bedenke, daß jetzt diese Ware nur vergoldet gesucht wird und ich diese Kunst so wenig verstehe."[11] Man meint die väterlichen Klagen widerhallen zu hören, wenn Marxens DFJ sich zu der Anprangerung versteigen: „Das Gattungsverhältnis selbst, das Verhältnis von Mann und Weib etc. wird zu einem Handelsgegenstand! Das Weib wird verschachert."[12]

Die tatsächliche oder befürchtete Knappheit der Mittel mußte sich besonders ungünstig auswirken bei einem impulsiven Temperament, wie es Karl zu eigen

war. Er brachte es einmal nach seinem eigenen Bericht einige Tage lang vor lauter Ärger und Enttäuschung nicht mehr fertig, zu denken, sondern lief stattdessen „wie toll" in einem Garten an der Spree umher. Den Eindrücken des Vaters zufolge wurde Karls Herz „offenbar durch einen nicht allen Menschen verliehenen Dämon. . .beherrscht". Er überließ sich „bei dem kleinsten Sturm" seinem Schmerz, legte „bei jedem Leiden" ein „zerrissenes Herz" an den Tag und verriet dadurch in seinem Verhalten „Schwachheit, Verzärtlung, Eigenliebe und Dünkel". Vor allem schien er den Wert des „lumpigen Gelds" für einen Familienvater noch immer nicht zu kennen. „Als wären wir Goldmännchen, verfügt der Herr Sohn in einem Jahre für beinahe 700 Taler gegen alle Abrede, gegen alle Gebräuche, während die Reichsten keine 500 ausgeben". Dazu das väterliche Donnerwort: Karl habe seinen Erzeugern „vielen Verdruß gemacht und wenig oder keine Freude."[13] Der Zusammenstoß mit dem Tadelnden wurde von einem der besten Biographen „das zentrale persönliche Erlebnis des jungen Marx"[14] genannt.

Die finanziellen Hürden, die in Marxens Schwierigkeiten mit dem Vater eine Kapitalrolle spielten, steigerten sich zur Katastrophe, als mit seinem Tode die regelmäßigen Wechsel aufhörten. Zwar waren Besitz und Vermögen nun vorhanden. Im Lauf der Jahre kamen sogar erhebliche Summen zusammen. Doch besaß der Sohn zu Lebzeiten seiner Mutter kein Verfügungsrecht über das väterliche Erbe. Andrerseits hatte er jetzt selbst Familienverpflichtungen, und das nicht gegenüber irgendeinem braven und fleißigen Mädchen. Die vier Jahre ältere Baronesse Johanna Bertha Julie Jenny von Westphalen stammte von z.T. ziemlich hohem Adel ab[15] und war von höchster Schönheit. Schon daraus durfte sie gewisse Ansprüche ableiten. Der angehende Gatte aber war nach dem 18. März 1843 ganz stellungs- und fast mittellos.

Wie sehr die Diskrepanz zwischen Sollen und Haben an seinen Nerven zerrte, erweist sich daran, daß Marx wiederholt Ruge von seiner Lage unterhielt. „Ich bin, wie ich Ihnen schon einmal geschrieben, mit meiner Familie zerfallen und habe, solange meine Mutter lebt, kein Recht auf mein Vermögen. Ich bin ferner verlobt. . .". Diesem Geständnis, das jedenfalls das Ende der zärtlichen Familieneinheit bezeichnete, sofern sie jemals bestand, folgten nach einiger Zeit die psychologisch aufschlußreichen Zusätze: „Ich kann Ihnen ohne alle Romantik versichern, daß ich von Kopf bis Fuß und zwar allen Ernstes liebe. Ich bin schon über sieben Jahre verlobt, und meine Braut hat die härtesten, ihre Gesundheit fast untergrabenden Kämpfe für mich gekämpft. . .Ich und meine Braut haben daher mehr unnötige und angreifende Konflikte jahrelang durchgekämpft als manche andre, die dreimal älter sind und beständig von ihrer 'Lebenserfahrung' (Lieblingswort unseres Justemilieu) sprechen"[16]. Das in vielerlei Beziehung ungewöhnliche Liebesverhältnis reichte wohl schon für sich allein aus, um charakterliche Unebenheiten zu erklären.

Wir kennen also aus einem persönlichen Zeugnis von hoher Glaubwürdigkeit die seelische Krisensituation ein Vierteljahr vor der am 19. Juni '43 -nach dem Ableben des Marx sehr nahestehenden Schwiegervaters- in aller Stille zu Bad Kreuznach vollzogenen Eheschließung: mit einem (der Eleanor Marx-Biographin Yvonne Kapp zufolge jüdischen) Rentner als standesamtlichem Trauzeugen und einem „Jakobinerzeitpfarrer" (Monz) als Amtswalter der kirchlichen Zeremonie.

Wie muß es dementsprechend um Marxens inneres Gleichgewicht bestellt gewesen sein, als seine Gattin schon einige Wochen darauf in gesegnete Umstände kam, als die beiden jungen Eheleute Ende Oktober auf dem teuren Pflaster von Paris gelandet waren, als sich dann herausstellte, daß ihre einzige Existenzgrundlage, die zu Anfang des neuen Jahres herausgekommenen DFJ, sich in Rauch auflöste und als am 1. Mai eine kleine Jenny das manchmal recht trübe Licht der Welt erblickte? Schon wußte Ruge davon zu tuscheln, daß die junge Mutter vorläufig mit dem Töchterchen nach Trier zurückkehren werde[17]. Bemüht man sich, diese einzelnen Ereignisteilchen zu einem Mosaik zusammenzusetzen, dann erstaunt man weniger über Marxens Bitterkeit in dem Zank mit Ruge. Man glaubt dann aber auch in den Scheingefechten gegen die egoistischen, geldgierigen Juden (als die wir die „Jahrbücher"-Angriffe in der Hauptsache auffassen) manch einen wohlgezielten Nadelstich gegen die in ihrem bürgerlichen Milieu verbliebene Mutter Marxens zu verspüren.

Mit größerer Bestimmtheit ist das Bild der Mutter in die sechste und letzte Reihe von Fakten einzubeziehen. Wir sprechen von Marxens Zugehörigkeit zu verschiedenen Minoritäten. Er war der Sprößling einer Holländerin, zwei seiner Schwestern heirateten Holländer und ein Bruder wurde in Holland geboren. Ein Nebenprodukt der weitergepflegten holländischen Konnektionen war es, daß Marx bei Besuchen in Holland „Nationalscham" über die heimischen Zustände empfand. „Der kleinste Holländer", mußte er sich gestehen, „ist noch ein Staatsbürger gegen den größten Deutschen."[18] Sodann meisterte Henriette Marx trotz ihres Bemühens, sie zu pflegen, niemals die deutsche Sprache. Man braucht nicht unbedingt seine eigenen Erfahrungen mit der selbst heutzutage noch so konformistischen Kultur Deutschlands hinter sich zu haben, um nachzuempfinden, was es für ein Kind, zumal für einen „höheren" Schüler, bedeutete, wenn seine Mutter die Landessprache nicht beherrschte. Wie Nachbarn die halbe (und halbgebildete) Ausländerin behandelten, ist aus einem ihrer Briefe nach dem Hinscheiden des angesehenen Gatten herauszulesen. Sechs Wochen lang „lies sich niemand von westfallens F (a) millen bey (uns) sehen kein trost keine Freundlichkeit kam uns von dieser Seitte, es wahr als hätten Sie uns nie gesehen." Als gleichbleibenden Grundzug der Familie, in die ihr Sohn einheiraten wollte, betrachtete Frau Marx (mit einer bemerkenswerten antithetischen Illustration) „das exaltirte, kein juste millieu findet da nicht Stat - entweder wird man in die Himmlische Scfären versetzt oder man mus sich mit den abgrund begnügen."

Geben wir einen Teil des Übrigen in der Zusammenfassung und mit dem Kommentar eines mit der Materie bestens Vertrauten wieder:

> Im Mai 1840 klagt die Mutter im letzten Brief an den Sohn, der erhalten ist, über unfreundliche Behandlung seitens der Westphalens; Sie sagt ihm: '. . .nie wirst Du die Moraliche opfer für meine Famille bringen, welche wir alle für Dir gebracht. . .' und vermerkt in einer Nachschrift: 'ich wünsche zu wissen ob du pronowirt hast." Wenn in Zukunft noch von der Mutter die Rede ist, dann nur in Verbindung mit Geldangelegenheiten. Doch ist das Bild der hartherzigen, geizigen Mutter, die den Sohn in der Not im Stich läßt, eine auch von Marx selbst genährte Legende. In Wahrheit ist er wiederholt von ihr, selbst mit größeren Beträgen, unterstützt worden. 19

Damit haben wir einen aus einer Minderheitssituation hergeleiteten Schlüssel zu Marxens innerer Unzufriedenheit gewonnen.

Ein anderer resultiert daraus, daß Marx mit der ihm von den Eltern auferlegten Konversion vom Regen in die Traufe geriet. Die aus einer etwa ein- bzw. zweiprozentigen religiösen Minderheit Kommenden wählten für sich und ihn „die evangelische Konfession, und nicht die in Trier heimische und vorherrschende katholische". Wie stark letztere vorherrschte, läßt sich anhand der schon mehrmals verwendeten Forschungen belegen. 1825, als Marxens Mutter „nach vorheriger Unterweisung im Christentum" getauft wurde und der Knabe gerade alt genug war, um die Auswirkungen solcher Proportionen zu bemerken, zählte Trier ganze 500 Evangelische. Zudem bildeten sie eine „durch die Regierung exponierte", lies zu Hohn wo nicht gar Haß herausfordernde Gruppe.Noch genauer. Von den 32 Schülern der letzten Klasse des Jahrs 1835, Marxens Prima, waren nur 7 evangelischen Glaubens. Alle sieben kamen aus „Intellektuellenfamilien."[20] Unter Schülern aus den Mittelschichten war das für die Elite sicherlich eine zusätzliche Belastung.

Und noch ist nichts gesagt von den Vorurteilen gegen eine der damals bestgehaßten Gruppen. Von ihr hatte die Familie Marx sich zwar mit der Taufe losgesagt. Sie konnte ihr jedoch, wie bereits Ruges antijüdischer Ausbruch bewies, nichtsdestoweniger jederzeit wieder zugerechnet werden. Wer in der Bundesrepublik aufgewachsen ist, die Deutschland (trotz des übriggebliebenen Konformismus) aus einer Wüste in eine Oase religiöser und rassischer Toleranz verwandelt hat, wird sich am besten die jüngeren Kämpfe um die Gleichberechtigung der Farbigen in anderen Teilen der Erde ins Bewußtsein rufen, wenn er nachempfinden will, welche seelischen Belastungen in jenen Zeiten Juden, ehemalige Juden und die Freunde dieser *under-dogs* auszuhalten hatten. Bis gegen 1840 mußte beispielsweise vielfach darüber geklagt werden, daß christliche Handwerker keine jüdischen Lehrlinge ausbilden wollten. Es dauerte bis 1850, ehe den Juden offiziell wieder in Nürnberg das Wohnrecht, das bloße Wohnrecht, eingeräumt wurde.[21] Möglicherweise blieben Marx diese beiden Beispiele verborgen. Vielleicht machte er sich -kennt man doch seine eigenen Lebensverhältnisse in

mancher Hinsicht schlechter als die Nachwelt- auch von dem in unserem Dokumententeil wiedergegebenen Material keine richtige Vorstellung. Dicht vor seinen Augen aber lagen unübersehbare Beweise diskriminatorischer Praktiken gegen seine jüdischen Landsleute -durchschnittliche und hochgestellte, gläubige und glaubensfeindliche, ungetaufte und getaufte.

2. *Judenfeindliche Klimata*

Gleich der Ruges vorzüglichem Plan für die DFJ folgende erste Beitrag bot dem Leser (und bietet dem heutigen Leser, der sich über Marxens Mitgefühl Gedanken macht) ein sprechendes Kapitel aus der Geschichte der jüdischen Deutschen. Seine Anfänge lagen in jenem Zeitpunkt schon über dreißig Jahre zurück. Sie besaßen indessen offensichtlich noch immer hinreichend exemplarischen Wert, um der Leserschaft einer mehr oder weniger politischen Zeitschrift in aller Ausführlichkeit erzählt zu werden. Die betreffende Erzählung entbehrt, weil in ihr die Russen fortschrittlicher erschienen als die Sachsen, auch in unseren Tagen nicht eines gewissen Reizes. Bereits deswegen verdient sie, ohne Kürzungen gebracht zu werden. Die Juden seien - schlechte Christen, lautete der ironische, Marxens These variierende Anfang der in Briefform verkleideten Geschichte. Sie nähmen daher an den Freiheiten des übrigen sächsischen Volks nicht teil, hätten keine Ehrenrechte und dürften dies und das nicht tun, was getaufte Menschen durften.

> Nun war vor diesem die Brühlsche Terasse der Brühlsche Garten (ging der „Dresden, im Juni 1843" datierte Beitrag weiter). Er hatte bei der Brücke, wo jetzt die Treppe ist, eine schroffe Mauerwand und war von der andern Seite geschlossen. Eine Schildwache ließ an vielen Tagen niemanden hinein, an allen aber keine Juden und keine Hunde. Eines Tages kam eine Generalsfrau mit einem Hunde auf dem Arm und wurde von der Schildwache wegen des Hundes zurückgewiesen. Entrüstet beschwerte sich die Frau bei ihrem Manne, dem General, und es erschien ein Parolebefehl, welcher die Instruktion der Schildwachen gegen die Hunde aufhob. Die Hunde gingen nun von Zeit zu Zeit in den Brühlschen Garten; aber die Juden? - - nein, die Juden noch nicht. Nun beschwerten sich die Juden und verlangten den Hunden gleichgestellt zu sein. Der General war in der größten Verlegenheit. Sollte er seinen Befehl zurückziehn, dessen revolutionäre Konsequenz er nicht geahnt hatte? Seine Frau bestand auf dem Rechte ihres Hundes und auch der Hunde ihrer Freundinnen. Die Sache war schon zur Sitte geworden, und die Juden, das sah der General vor Augen, würden furchtbar schreien, wenn man ihnen das Privilegium der Hunde, welches sie doch im ganzen Mittelalter genossen, jetzt im 19. Jahrhundert nicht zugestände. Der General entschloß sich also, auf seine Verantwortung auch die Juden in den Brühlschen Garten zu lassen, wenn er nicht wegen der Anwesenheit des Hofes geschlossen war. Die Indignation war groß, aber der alte Krieger bot ihr Trotz.

Nach diesem humoristischen Ausflug in die „gute alte Zeit" wandte der Schreiber -der Leser errät vielleicht, daß es Ruge war- sich dem Befreiungskrieg zu.

Nun kamen die Russen (erzählte Ruge). Der Generalgouverneur Repnin fand 1813 gar keinen Hof vor. Er dachte auch wohl, es käme vielleicht keiner wieder, und machte aus dem Brühlschen Garten die Brühlsche Terrasse mit der großen Treppe und dem freien Zugange, den sie jetzt hat. Dies empörte das Herz aller Normalsachsen; und wären die Russen nicht so viel populärer gewesen als die Preußen, es wäre eine Empörung ausgebrochen. So aber ließ das Volk sich hinreißen, ja es schoß sogar die herrschaftlichen Fasanen im großen Garten tot und ließ sich's gefallen, daß die Russen auch diesen Spaziergang, der früher den Fasanen reserviert war, den Menschen eröffneten.

Doch es gab einen *diehard* - einen von jenen, die der Weimarer Republik nicht verziehen, daß der Kaiser flüchten mußte, einen von denen, die heute in einigen Südstaaten der USA die Durchführung der rassischen Demokratie erschweren.

Einer aber, der normalste von allen Sachsen, ein Kurfürstlicher Geheimer Rat, der noch lebt, hat den Russen ihre unpassende, alles zerstörende Neuerungssucht nie vergessen. Er erkennt weder die Brühlsche Terrasse noch den großen Garten an. Er geht nie „die russische Treppe" hinauf oder hinab, er kommt immer durch das legitime Pförtchen des ehemaligen „Brühlschen Gartens", bringt nie einen Hund oder einen Juden mit und geht in der „Fasanerie" nie anders als auf dem Mittelwege, der auch in der alten guten Zeit dem Publikum zu Fuß, außer der Brutzeit der Fasanen, offenstand.

Die Schlußbemerkung war voller historischer Anspielungen und prophezeite zugleich eine revolutionäre Zukunft. Sicher sei der konservative Christ vernünftig, räumte Ruge ein. Aber er machte sofort klar, worin hier die Vernunft bestand und welche Grenzen ihr gesetzt waren.

Wären alle Deutschen Normalsachsen oder gäb' es keine Russen, die von Zeit zu Zeit kommen, um ihnen ihre Spaziergänge zu eröffnen, oder gäb' es keine Franzosen, die ihnen bei Jena die Zöpfe abschnitten, oder endlich gäb' es keine Preußen und keine Neuerungssucht in den Köpfen ihrer christlichen und heidnischen Könige, - man lebte nirgends ruhiger als in Dresden. So aber sind für unser sächsisches Vaterland bei aller Herrlichkeit von innen noch große Erschütterungen von außen zu fürchten.[22]

Das waren die „gemütlichen Sachsen". Vorformen des „blutmäßig" orientierten aggressiven Judenhasses, der, wie die Ausschließung der Juden aus der Öffentlichkeit, während des Dritten Reichs seinen Höhepunkt erreichen sollte, standen den Herausgebern, Mitarbeitern und Lesern der „Jahrbücher" aus einem badischen Beispiel vor Augen.

Dieses Mal haben wir es mit dem abschließenden Beitrag zu tun. Er stammte von dem ebenfalls nach Frankreich emigrierten Journalisten Karl Ludwig (ursprünglich Lazarus, Pseudonym Ferdinand Coelestin) Bernays. Im Juni 1844 wird er im „Vorwärts!", der bald untergehenden Fortsetzung der DFJ, vom Pfälzer sagen, er lebe nur, um zu besitzen und genießen, sei (im Sinn der Marxschen These) „Jude mit Haut und Haar"[23]. Was er jetzt zur Illustrierung der „Judenemanzipation" im Rahmen einer „Deutschen Zeitungsschau" ausgegraben hatte, war „das kleine Geschichtchen von der Vertreibung des Judenbarons von Ha-

ber". Die dort skizzierte Episode nahm mehrere Druckseiten in Anspruch. Wir begnügen uns daher mit einigen charakteristischen Partien. Zunächst sieht man „die Großherzogin Sophie in trautem Zwiegespräch mit Herrn Baron Moritz von Haber".

> Auf den Knien hält sie das jüngste Kind ihrer legitimistischen Laune, dessen schwarzer Lockenkopf dem jüdischen Manne die süße Überzeugung gibt, wie sich das dunkle orientalische Blut nicht sträubt gegen die Verbindung mit dem blasseren germanischen Saft! Noch einen zärtlichen Blick, einen Händedruck - und Herr von Haber verläßt die Fürstin - um sie nie wiederzusehen! Im Schlosse, da sie seiner ansichtig werden, ärgern sich die Schranzen über sein Glück, die Wache, an der er vorüber muß, Soldaten und Offiziere, verwünschen den Juden, sie brummen Flüche in den Bart, so oft sie vor dem „Jüdchen", wenn es mit seiner Amme spazierenfährt, ins Gewehr treten müssen. Das Glück macht von Habern übermütig und indiskret. . .Er renommiert gegen die Offiziere, zieht Zettelchen aus seiner Tasche: „Das ist von der Sophie!". . .und steigert den Neid der Offiziere und Stallknechte, die bisher allein zu solch hohen Liebesdiensten berechtigt waren, bis zur Rache. . .unter dem Feldgeschrei: „Hepp! Hepp!", „Vor dem Großherzog sein' Ehr!", „Uf die Judeh!" stürzt sich die Bande auf von Habers Haus! Der untere Stock wird zerstört, alles zerschlagen, Kisten und Schränke erbrochen, die Familie hatte sich versammelt, von Haber rettet sich durch das Hinterhaus, und die Bande, der das Revolutionieren ansteht, zieht noch gegen einige andere Judenhäuser!. . .Tags nach der Zerstörung des Judenhauses fährt er (der Großherzog) seit langem zum ersten Male an der Seite von Frau Sophie durch die Stadt und schlägt damit, so meint er, alle bösen Gerüchte nieder!

Nach dieser Schilderung die tiefeinbohrende Pointe: „Und auch du, mein badisches Volk, bliebst neutral. . ."[24]. Was uns daran (wie an den vorhergehenden Szenen) interessiert, ist nicht ihre Historizität. Es geht um den psychischen Impakt für einen jeden, der sich irgendwie mit den Opfern der Judenfeindschaft identifizieren konnte.

Mit dem im täglichen Berufsleben wirkenden gesellschaftlichen Vorurteil gegen die Juden war der Kreis um die „Jahrbücher" gleichfalls vertraut. Ehe deren Vorläufer (die RZ) in die Hände von Marx geriet - er ersetzte (oder muß es heißen verdrängte?[25]) in der Leitung des Blatts Bauers Schwager, den wegen Trunkenheit von der Berliner Kadettenschule verjagten Geographielehrer Adolf Rutenberg - hielt Hess einen Mitarbeiter seiner eigenen Herkunft daraus fern. Er berief sich dabei auf Bemerkungen zweier führender Köpfe des Organs. Es waren der Kölner Assessor Georg Gottlob Jung und Ignaz Bürgers, gleichfalls Assessor am Landgericht zu Köln.[26]

Ein Bekannter von Hess, der nicht eben überragende Dichter des „Kaukasus"-Zyklus, Ludwig Braunfels, hatte sich anscheinend damit gebrüstet, in den Redaktionsstab der RZ aufgenommen zu werden. Daraufhin las Heß ihm die Leviten:

Wer hat's in Bonn ausposäunt? Und wollen Sie mir wirklich einreden, daß Sie [sich] nicht mit der Abfassung des bewußten Briefes großtaten? Du lieber Gott, was haben Sie noch nötig, mir gegenüber etwas zu verschleiern; wahrhaftig, Braunfels, Sie haben mich nicht im mindesten dadurch verletzt. Wenn Sie wüßten, wie sehr ich es bedaure, Ihrer Mitredaktion entsagen zu müssen, so würden Sie sehen, klar sehen, wie ich hierbei von aller persönlichen Eitelkeit frei bin. Was aber die „Folgen Ihrer Handlungsweise" sind, will ich Ihnen sagen. Es heißt seitdem, und dieses Gerücht kann ich nur durch ein Faktum widerlegen, es heißt, sage ich, ich wolle bei dem Unternehmen eigenmächtig schalten, das Ganze in die Hände von Juden bringen. Worms selbst, ja, Ihr „Freund" Worms meint: die Sache bekäme doch dadurch, daß Sie Mitredakteur würden, einen zu jüdischen Anstrich; Sie seien zwar getauft, aber doch ein getaufter *Jude* - und *ein* Jude wäre bei der Zeitung genug, wenn sie jenen Anstrich vermeiden wolle. Jung meinte - es versteht sich, daß alles, was ich hier mitteile, Ihnen unter dem Siegel der strengsten Verschwiegenheit gesagt ist, und Sie mögen daraus ermessen, daß ich Ihre Koblenzer Geschichte nicht zu streng beurteile - Jung also, der zu fein ist, mir direkt sowas zu sagen, äußerte sich gegen andre in gleicher Weise wie Worms, mir gegenüber schützte er die Koblenzer Geschichte vor, um mir darzutun, daß Sie „unmöglich" geworden. Bürgers ebenso. Und mein Freund, wenn Sie nicht zu eingenommen von sich wären, müßten Sie sich von diesem (Juden) Grunde allein schon bestimmen lassen, reinen Mund zu halten.[27]

„Freund" Worms und die „Koblenzer Geschichte" gehen uns hier nichts an. Festzuhalten bleibt die Diskriminierung.

Der Geschädigte hatte gewiß allen Grund, sich zu beschweren. „Von Seiten des Heß, der mir unzähligemal die bestimmtesten Zusicherungen gemacht, die er in seinem letzten Briefe zu leugnen Miene macht - der mir hundertmal gesagt: 'Wenn man Sie nicht will, so erkläre ich, daß ich selber zurücktrete' (was er aber im entscheidenden Moment zu erklären ganz vergaß) - ist dies Benehmen eine Feigheit, die des Grundes wegen einen noch schlimmern Charakter annimmt." Das waren Braunfels' Vorwürfe in einem Schreiben an den „verhinderten Rabbi" (Hans Peter Bleuel), später berühmten jüdischen Schriftsteller Berthold Auerbach. „Dem pöbelhaften Vorurteil zuliebe benimmt sich der Philosoph so!"[28]

Indem Heß die Abneigung seiner Arbeitgeber gegen die Juden wie einen Schwarzen Peter weiterreichte, mußte er, zumal das Vorurteil ihn ohnehin mittraf, seinerseits Aggressionen entwickeln. Er enthüllte sie selbst und demselben Briefempfänger, dem auch Braunfels sein Leid geklagt hatte.

Ich kann mit den Geldaristokraten und ihrem Anhange nicht harmonieren, es wird mir kaum möglich sein, eine Redakteurstelle unter ihrer Herrschaft anzunehmen. An Braunfels ist jetzt nicht mehr zu denken, die Herren nehmen keine Räson an. Wie kann ich mich unter diese Menschen stellen? Ich habe mich von ihnen und ihrem Anhange entfernt, und wir kommen nur noch zusammen, um zu unterhandeln; ich stehe nicht mehr in einem freundschaftlichen, sondern in einem juristischen Verhältnisse zu ihnen. Zum Teufel mit diesen Hunden! Sie müssen alle aufgeknüpft werden, sie haben nichts als Geld und Hochmut. . .ich denke, die Herren sollen erfahren, mit wem sie zu tun haben; sie haben schon manche bittre Pille von mir herunterschlucken müssen. . .Diese Menschen glauben durch ihren Reichtum ein Vorrecht zu haben; sie sind von Jugend auf daran ge-

wöhnt worden und in der Regel nicht geistesstark genug, um sich über alle Vorurteile hinauszusetzen. Es taugt nichts in der Welt, bis alle Geldaristokraten aufgeknüpft sind.[29]

Kurz bevor er mit Ruge nach Paris fuhr, wiederholte der „Philosoph": „Der Geldaristokratie habe ich den Untergang prophezeit, und ich will das Wenige dazu beitragen, daß meine Prophezeiung in Erfüllung geht."[30] So gesellte sich, biographisch anvisiert, die antikapitalistische Tendenz zu der um eine Variante vermehrten antijüdischen.

Weil sie nicht überall vorkommen, ist es nicht müßig, die verschiedenen Nuancen auseinanderzuhalten. Am einheitlichsten war noch bei diesen Generationen der Bruch mit der Religion der Väter. Daß ihm das Judentum fernstehe, stellte Heß in einem Brief an Auerbach vom 21. September 1842 ungerührt fest. Heß, obwohl damals seine „jüdische Ader"[31] wieder erregt wurde, wies es von sich, wie Ruge das Christentum von sich wies, wenn er der Mutter gegenüber „scherzte": „Die Verrücktheit findet Anhänger, aber die ganze Welt verrücktzumachen, ist nicht einmal dem Christentum gelungen."[32] Dagegen lag in dem Fallenlassen eines getauften jüdischen Kollegen bei Heß eine individuelle Anpassung an die Voreingenommenheit der bürgerlich-liberalen Christen. Sie waren es, die sich gegen die weitere Einstellung von jüdischen Intellektuellen wehrten. Sei es, daß sie vor dem Terrorismus der aristrokratischen und der bäuerlichen Schichten (von dem wir gehört haben) Angst hatten, sei es aus irgendwelchen näherliegenden Motiven, die ihrem grundsätzlichen Eintreten für die Gleichberechtigung zuwiderliefen.

Auch Marx vermochte sich den judenfeindlichen Strömungen, die ihn umgaben, nicht zu entziehen. Wieweit er ihnen nachgab, sei an einem Beispiel verdeutlicht. Es ist eine Stelle aus dem Beitrag „Zur Judenfrage". Hier schlug er zunächst nicht mehr und nicht weniger vor als die Liquidierung der handeltreibenden Juden (im Sinne einer Auflösung ihrer Geschäftsunternehmen). „Eine Organisation der Gesellschaft, welche die Voraussetzungen des Schachers, also die Möglichkeit des Schachers aufhöbe, hätte den Juden unmöglich gemacht." Jude und Schacherer - ein und dasselbe. „Liquidiert" wurde auch der gläubige Jude. „Sein religiöses Bewußtsein würde wie ein fader Dunst in der wirklichen Lebensluft der Gesellschaft" -der sozialistischen Gesellschaft- „sich auflösen." Das alles hörte sich recht rabiat an. Jedoch - es war keine Rede von individuellen diskriminatorischen Maßnahmen. Außerdem wurde der nicht im Geschäftsleben stehende und der nicht betende Jude von keinerlei Drohung betroffen. Er wurde im Gegenteil als Mitstreiter willkommen geheißen. „Andrerseits: Wenn der Jude dies sein praktisches Wesen" -praktisches unterstrichen- „als nichtig erkennt und an seiner Aufhebung arbeitet, arbeitet er aus seiner bisherigen Entwicklung heraus" -seine bisherige Entwicklungsbahn verlassend- „an der menschlichen Emanzipation schlechthin" -Adjektiv und Subsantiv unterstrichen- „und kehrt sich gegen

den höchsten" -unterstrichen- „praktischen" -unterstrichen- „Ausdruck der menschlichen Selbstentfremdung." Ob der antikapitalistische, antireligiöse Jude oder Exjude allein oder mit anderen Unglaubensgenossen auftrat, war für den Verfechter einer solchen Theorie gleichgültig. Diskriminierungs-Konzessionen gegenüber einem Braunfels, Heß oder Marx konnte er unmöglich hinnehmen. Und für *blutrünstige* Träume einer Welt ohne Juden war bei ihm noch weniger Platz.

Der höchste praktische Ausdruck der menschlichen Selbstentfremdung! Wer diese philosophische Formel zu trocken fand, der brauchte nur weiterzulesen. Schlecht war vor allem, was wir gewöhnlich Kapitalismus nennen. Insoweit die Juden mitgeholfen hatten, ihn derartig auszubauen, daß er nur noch abgebaut, aber nicht weitergetrieben werden konnte, waren auch die Juden schlecht. „Wir erkennen also im Judentum ein allgemeines gegenwärtiges antisoziales Element" -Adjektiva unterstrichen- „welches durch die geschichtliche Entwicklung, an welcher die Juden in dieser schlechten Beziehung eifrig mitgearbeitet, auf seine jetzige Höhe getrieben wurde, auf eine Höhe, auf welcher es sich notwendig auflösen muß."[33] Wer das Judentum als ein allgemeines Element bezeichnete, drückte kristallklar aus, daß mehr damit gemeint war als die Summe aller Juden. Die kapitalistischen Christen zählten mit zu diesem Judentum, mußten sich daher mit ihnen der erforderlichen Berufsumschulung unterziehen. „Das Judentum ist das weltliche Christentum, das Christentum das geistliche Judentum"[34], hatte Feuerbach den Zusammenhang der Glaubensgruppen aufgedeckt. „Der Christ war von vornherein der theoretisierende Jude, der Jude ist daher der praktische Christ"[35], repetierte Marxens Echo. Im Grunde genommen ließ er (falls unsere Interpretation stimmt) das jüdische wie das christliche Fort nach einigen Böllerschüssen links liegen. Die bürgerliche Festung sollte erstürmt werden. Nach ihrem Fall würden die religiösen Vorwerke ohnehin erledigt sein.

3. Die Bittschriften

Wie und wann verfällt Marx angesichts der (von Carlebach verdienstvollerweise eingehend behandelten) Lage der Juden auf eine Umgehungsstrategie? Durchläuft sie irgendwelche Wandlungen, ehe sie schließlich publiziert wird? Was gegenwärtig dazu angegeben werden kann, ist der lange und gewundene Pfad, auf dem es zur Publizierung des Artikels „Zur Judenfrage" kommt. Über vier Monate vor Bauers erster Veröffentlichung zu dem Thema droht Marx - eine auch bei ihm recht vertraute Geste-, er werde einem Gegner mit seiner Feder den Mund verstopfen. Dieser Gegner ist ein Journalist namens Dr. Karl Heinrich Hermes. Als Leitartikler der „Kölnischen Zeitung" (KZ) hat er den Auftrag, den der RZ vor allem außerhalb Kölns gelungenen Einbruch in die Reihen der oppositionel-

len Leserschaft nach Kräften abzudämmen. Er polemisiert also (um „unberufenen Schwätzern das Handwerk zu legen") gegen die Konkurrentin und ihren spiritus rector - Marx. Von diesem wird in einem Schreiben an Ruge, einstweilen noch Marxens „lieber Freund", ein Gegenangriff angekündigt. „Der kölnische Hermes wird mich wohl in Polemik fortlaufend verwickeln, und so ignorant, seicht und trivial der Kerl ist, so ist er doch eben durch diese Qualitäten der Herold des Philistertums, und ich habe vor, ihn nicht fortschwatzen zu lassen"[36]. Mittelmäßigkeit, schnaubt Marx, dürfe nicht länger Unangreifbarkeit garantieren. Am 9. Juli 1842 in Trier niedergeschrieben, sind diese Zeilen, dokumentarisch gerechnet, der Moment der Zeugung für das Geisteskind, dem unsere Untersuchung in der Hauptsache gewidmet ist. In Klammern bemerkt: sie sind damit auch ein Meilenstein auf dem Weg zu Marxens eigentlicher geschichtlicher Leistung, der Ausarbeitung des Historischen Materialismus, der uns jedoch hier nicht beschäftigt.

Erst nach sechs Wochen beginnt der Plan Gestalt anzunehmen. Weshalb es so langsam vorangeht, läßt sich zum Teil aus dem Brief vom 9. Juli erschließen. „Seit dem Monat April bis heute habe ich im ganzen vielleicht nur, aufs höchste, vier Wochen, und diese nicht einmal ununterbrochen, arbeiten können", klagt Marx. „Sechs Wochen mußte ich wegen eines neuen Todesfalls in Trier zubringen, die übrige Zeit war zerstückelt und verstimmt durch die allerwidrigsten Familienkontroverse (n) . Meine Familie legte mir Schwierigkeiten in den Weg, die mich, trotz ihres Wohlstandes, momentan den drückendsten Verhältnissen aussetzten"[37]. Hinzu treten Zensursorgen. Nun aber ersucht Marx den mit ihm befreundeten vormaligen Kölner Landgerichtsreferendar und augenblicklich mitverantwortlichen Geranten der RZ, Dagobert (Ursprünglich David) Oppenheim, ihm nach Möglichkeit „sämtliche Aufsätze von Hermes gegen das Judentum" zuzuschicken. Die drei letzten Worte werden von Marx unterstrichen. Hermes' Einstellung zu den Juden -bzw. gegen die Juden- soll also zum Galgen für ihn verwendet werden. „Ich will Ihnen dann sobald als möglich einen Aufsatz schicken, der letztere Frage, wenn auch nicht abschließen, doch in eine andere Bahn bringen wird"[38]. So Marx, noch ehe er alle diesbezüglichen Beiträge von Hermes kennt oder vor sich liegen hat.

Prüfen wir das, was Hermes zur Frage der Integrierung der Juden geschrieben hat, dann werden wir ihm zubilligen müssen, daß seine Beschreibung der Entwicklung, insbesondere der in den östlichen Gebieten Preußens, sich vorteilhaft von jenen gehässigen Übersimplifikationen unterscheidet, die in den Behauptungen vom Raubtier- und Schachergeist der Juden kulminieren. Auf der andern Seite ist Hermes auch im Hinblick auf die weitere Perspektive der KZ, und erst recht im Vergleich zu derjenigen der RZ, ausgesprochen konservativ. Seine Herkunft aus den „preußischen Ostmarken" prädestiniert ihn, wie zutreffend gesagt worden ist, recht wenig dazu, in der Sache der Juden „die Ansichten der

rheinischen Liberalen zu teilen". Er tritt für eine Fortsetzung der jüdischen Autonomie unter christlicher Oberherrschaft ein. Als Apartheid und Jim Crow würden die meisten hierzulande ein derartiges Ordnungsschema heute brandmarken, obwohl auch das braune Deutschland vor der „Endlösung" seine sattsam bekannten Äquivalente dafür hatte, wo die von den „Ariern betreuten" Juden als Bürger unterster Klasse sich selbst verwalten sollten. In etwa von Bauers späterer Ausgangsstellung ausgehend, doch im Gegensatz zu diesem geneigt, schon in der Nähe des Status Quo zum Halt zu blasen, bietet Hermes einem revolutionär Gesinnten, der alles „in eine andere Bahn bringen" will, ein günstiges Schußziel dar. Nach dem blendenden Stil zu schließen, in dem der Leitartikler der KZ soeben von Marx in einer andern Sache angegriffen worden ist[39], muß die Verwirklichung dieses Feldzugsplans zu einer publizistischen Glanzleistung führen.

Allein Marx hat nicht nur viel zu viel am Hals. Er ist auch (wie Ruge im schon zitierten Brief an Feuerbach vom Mai 1844 konstatiert) allzu „umständlich". „Zum Journalisten vollständig verdorben". Wo es um mehr als gerade Aktuelles geht, braucht Marx als geborener Gelehrter und Publizist auch dann eine längere Vorbereitungszeit, wenn kein grundlegendes Werk, sondern nur ein richtungsweisender Aufsatz entstehen soll. Inzwischen kommen ihm Fixere zuvor. Im Mai 1842 kann die RZ, deren Redaktionsstab Marx jetzt angehört, beispielsweise einen historischen Rückblick auf „legislative Fragen betreffend die Juden im Preußischen Staate"[40] bringen. Im Juni befürwortet sie „die bürgerliche Gleichstellung der Juden".[41] Im Juli verwirft sie die Judenpolitik der KZ, und im August vertritt sie die Rechtsansprüche der Juden wiederum mit einem Seitenhieb gegen „die schamloseste der paar Ausnahmen. . . die 'Köln. Ztg.'"[42]. Anfang September beleuchtet die „Rheinische" die „gesetzlichen und kirchlichen Verhältnisse der Juden in Preußen"[43]. Anderthalb Monate danach erscheinen, von einem freundlichen Wort Marxens begleitet[44], Bauers große Judenartikel in Ruges Zeitschrift[45]. Dann ist Marx vermutlich ganz durch den Kampf mit der Zensur gebunden, der sein Organ bald erliegen wird.

Zum Glück naht Marx bereits eine andere Möglichkeit, um seriöse Arbeiten zu veröffentlichen. „Haben Sie Lust, das Buchwesen zu rezensieren? In den Jahrb. mein' ich?"[46] Schon Anfang August tritt Ruge mit dieser Frage an Marx heran. Gemeint sind die „Deutschen Jahrbücher", die im Frühjahr '43 unterdrückt und mit der bald ebenfalls verbotenen RZ von den DFJ ersetzt werden. Das Angebot wird, wie wir wissen, bereitwillig angenommen, und die damit verknüpfte Verzögerung und Verschiebung machen sich bezahlt. Ein ganzer Buchabschnitt und eine zum Buch ausgereifte Zeitschriften-Artikelserie eignen sich für Marxens literarische Zähne besser als die Leitartikel einer Tageszeitung. Auch kann er im Ausland freier schreiben als in der rheinpreußischen Heimat. Beides kommt vor allem seiner Form zugute. Schließlich gewinnt Marx (und mit ihm der Leser des Essays zur „Judenfrage") auf diese Art Einblicke in die Dynamik der Revolution, die

für unsre Thematik allerdings keine Relevanz haben. So kommt nach achtzehnmonatiger Inkubationszeit Anfang 1844 statt eines Anti-Hermes ein Anti-Bauer zur Welt.

In diese Inkubationszeit nun, und nur in ihrem Rahmen richtig zu würdigen, fällt ein Vorgang, der uns Marxens Haltung zum Judentum in einem helleren Licht erscheinen läßt. Für den Verfasser der Untersuchung „Zur Judenfrage" sind die Juden (was immer seine Motive sein mögen) primär ein sozialwissenschaftliches Studienobjekt. Dem Religionssoziologen Marx ist der jüdische Glauben -wie jeder andre- nur Aberglauben. Dem Sozialökonomen Marx gilt der jüdische Geschäftsmann (ob einer der fünf Brüder Rothschild, die zwischen 1820 und 1850 direkt und indirekt beinahe den gesamten europäischen Staatskreditbedarf versorgen[47], oder einer von den 974 in den 40er Jahren im Rheinland umherziehenden jüdischen Hausierern[48]) uniform als Schacherer. Jetzt tritt „der Jude" mit einemmal als eine bestimmte, wenn auch noch so bescheidene politische Kraft vor ihn hin, und sofort reagiert Marx als Politiker positiver und differenzierter.

„Soeben", berichtet er prompt dem „lieben Freund" Ruge an jenem 13. März 1843, „kommt der Vorsteher der hiesigen Israeliten zu mir, und ersucht mich um eine Petition für die Juden an den Landtag, und ich will's tun". Das dürfte das historisch Entscheidende an diesem Kapitaldokument sein. Die beabsichtigte Erfüllung der jüdischen Bitte (Moses Hess' Vater mag ihr Überbringer sein[49]) wird mit einer aggressiven Entschuldigung umkleidet. Der Jüdische Glauben, rümpft Marx die Nase, ist ihm zuwider. Ebenso distanziert er sich von Bauers Judenemanzipationstheorie, die als Vorleistung für ihre Befreiung von den Juden die Aufgabe ihrer Konfession verlangt. „So widerlich mir der israelitische Glauben ist, so scheint mir Bauers Ansicht doch zu abstrakt". Erst zuletzt folgt die politische Motivierung. „Es gilt soviel Löcher in den christlichen Staat zu stoßen als möglich und das Vernünftige, soviel an uns, einzuschmuggeln. Das muß man wenigstens versuchen - und die Erbitterung wächst mit jeder Petition, die mit Protest abgewiesen wird"[50]. Derselbe Theoretiker, der Bauers radikale Forderung nach der Entjudaisierung der Juden und Entchristianisierung der Christen als Vorbedingung für ihre Emanzipation durch den Vorschlag einer Entbürgerlichung der bürgerlichen Gesellschaft noch übertrumpfen wird, erklärt sich, wenn auch mißmutig und fast auf einen Mißerfolg spekulierend, im Namen einer religiösen Gemeinde von nicht mehr als 46 Familienoberhäuptern[51] für einen inhaltlich und regional streng begrenzten Lösungsversuch. Ja, ärger noch bei einem Kämpfer: für eine Bittschrift!

Sonst vermögen wir im Zusammenhang mit Marx allerdings hierüber nichts zu sagen. Zwar gibt es eine „Köln im Mai 1843" datierte Petition. Am 22. Mai wird sie in einer Zusammenfassung den Lesern der KZ mitgeteilt. Am 23. trifft sie

beim Rheinischen Provinziallandtag in Düsseldorf ein. Von den namhaftesten Liberalen, darunter faktisch die ganze RZ-Mannschaft, und mindestens einem sozialistischen Verbündeten von Marx und Engels (dem ersten Redakteur der „Barmer Zeitung", Hermann Püttmann) unterschrieben, dient sie als Beilage zu einem Antrag „auf Gleichstellung der Juden mit den übrigen Staatsbürgern". Ihn bringt Dr. Peter Heinrich Merkens ein. Als erster gewählter Präsident der Königlich-Preußischen Handelskammer zu Köln, Bankier und „Schöpfer der Personen-Schiffahrt auf dem Rhein" unterbreitet er die Bittschrift am 13. Juli dem rheinischen Parlament, dem er seit seiner Bildung 1826 angehört[52], obwohl er seines protestantischen Bekenntnisses wegen erst in der Franzosenzeit das volle Kölner Bürgerrecht erworben hat. Doch - was daran, falls irgend etwas, stammt von Marx?

Ist es überhaupt die Kölner oder, weil die diesbezügliche Mitteilung an Ruge in einem längeren, ungezeichneten Postskriptum zum Brief vom 13. März steht, eine Trierer Eingabe, um deren Formulierung man Marx bei einem Abstecher gebeten haben könnte? Der verdienstvollste der sowjetrussischen Marxologen, David Rjasanov, gab in einem gedruckten Vortrag, wenn auch ohne Belegstellen, an, Marx habe „auf die Bitte seiner nahen Angehörigen und der Gemeinde von Trier mit 24 Jahren eine dieser Petitionen"[53] geschrieben. Eine Trierer Supplikation liegt ebenfalls vor. Die „Trier, den 1o. Juni 1843" datierte, u.a. von Joseph Marx, einem jüdischen Viehhändler (und Verwandten von Marx?[54]) signierte Petition an die Hohe Ständeversammlung frappiert durch einen Passus, der eine psychologische Dialektik entwickelt. Verfolgungen und Enttäuschungen, heißt es dort, prägen sich in dem Charakter der Verfolgten und Enttäuschten aus. Mit dem Dahinschwinden der Ursachen würden auch die unangenehmen Spuren ausgelöscht. Ein solcher Gedanke liegt dem nahe, was Marx in seinem Essay vom Verschwinden des Glaubens schreibt. Ob der Trierer Text in irgendeiner Weise von ihm herrührt, ist dennoch vorerst nicht auszumachen.

Widersprechen darf man aber einem voreiligen Einwand: Marx rede in seinem Schreiben an Ruge ausdrücklich von den „Kölner Juden" und erwähne weder irgendwelche „nahen Verwandten" noch „die Juden von Trier". In diesem Licht erscheine Rjasanovs Behauptung als „wohlgemeinte Erfindung". Wörtlich: „Aus der Petition wurde jedenfalls nichts, oder es blieb, sollte Marx sie doch geschrieben haben, nichts von ihr erhalten, denn sie ist niemals aufgefunden worden"[55]. In Wirklichkeit spricht Marx nur dann implicite von „Kölner Juden", wenn das Datum „Köln" auch auf die Nachschrift zutrifft. „Der Umschlag fehlt", nämlich zu jenem Brief (NEUE MEGA).

Auch dieses kann und muß festgehalten werden: Anstatt unter Protest abgewiesen zu werden, wie Marx antizipiert hat, führen die beiden lange unbeachteten, in unserm Dokumentenanhang mit den nötigen Erläuterungen abgedruckten

Petitionen mit zu der ersten von einem deutschen Provinzialparlament angenommenen Entschließung zugunsten der „völligen Gleichstellung der Juden in bürgerlicher und politischer Hinsicht“[56]. Am Vorabend der Revolution, die den Wünschen der freiheitsliebenden Rheinländer vorübergehend Erfüllung bringen wird, ist im ganzen Land die Integrierungsproblematik in den Brennpunkt des öffentlichen Interesses gerückt[57]. Allerdings versickern die Errungenschaften der 48er Revolution im Schlamm der Uneinigkeit und Ungeschicktheit und kommen -z.T. in einer trüberen Form- erst später wieder an die Oberfläche des nationalen Lebens.

4. Die Heilige Familie

Marxens Bereitwilligkeit von Anno 43 zum praktischen Eintreten für die staatsbürgerlichen Belange der jüdischen Deutschen durch Kooperation mit ihren Fürsprechern wird ein Jahr nach der Veröffentlichung seiner eignen, im wesentlichen „abstrakten“ Lösungsidee in einer unübersehbaren Verstärkung der projüdischen Kompenente seines politischen Programms konkretisiert. Es geschieht das in einer Publikation, von der das 1843/44 erarbeitete Material buchmäßig ausgewertet wird. Wie der von seinem jüdischen Verleger Dr. Zacharias Löwenthal (nach der Taufe Karl F. Loening[58]) formulierte skurrile Titel und der grobe Untertitel „Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik: Gegen Bruno Bauer & Consorten“ bereits anzeigen (vgl. Zacharias Löwenthal - M, 27.12.44), erfolgt nun die endgültige Abrechnung mit dem ehemals Verehrten und Verteidigten. Die Stelle des Intimus ist inzwischen in dem wechselvollen Freundeshaushalt Marxens von Engels besetzt worden.

Engels steuert ein gutes Dutzend Seiten zu dem Band bei. Desungeachtet figuriert er, und das sogar noch vor dem Hauptverfasser, mit als Autor. Sie bilden ein faszinierendes Team. Vielleicht ist es die emotionelle, intellektuelle und materielle Stütze, die er an Engels erwirbt, wodurch Marxens Schreibweise versachlicht, kondensiert und straffer gegliedert wird. Er spricht jetzt von der „kommerziellen und industriellen Praxis“ statt lediglich vom Schacher, von „den massenhaften materiellen Juden“ statt nur von den Juden. Er belächelt den „spekulativen Witz“, die dialektische Verdrehung, Verzerrung, Verfälschung der Frage - freilich ohne dabei seiner eignen diesbezüglichen Sünden zu gedenken, zu denen die seine grundsätzliche Unterscheidung verunklarende Definition der politischen Emanzipation als „letzte Form der menschlichen Emanzipation“ gehört hat. Zwei Seiten widmet er jetzt den Emanzipationsdebatten im Landtag. Der dreifachen Versachlichung gesellt sich das Eindringen in drei jüdische Kommunikationskreise hinzu. In ihnen stellt Marx sich bei der Debatte zwischen Bauer und mehreren seiner Kritiker[59] eindeutig auf die Seite der jüdischen Diskussionsteilnehmer.

Einer von ihnen ist der Theologe Dr. Gustav Philippson. In einer 1843 in Dessau erscheinenden Broschüre „Die Judenfrage von Bruno Bauer näher beleuchtet" greift er Bauer an, worauf er seinerseits von diesem attackiert wird. Philippson, repliziert Marx, sage keineswegs, wie die absolute Kritik, nämlich Bauer, behaupte, eine Ungereimtheit, wenn er ihr vorwerfe, einen eigenartigen Staat, einen philosophischen Idealstaat, erdacht zu haben. „Herr Bruno, der den Staat mit der Menschheit, die Menschenrechte mit dem Menschen, die politische Emanzipation mit der menschlichen verwechselte, mußte sich notwendigerweise einen Staat von eigner Art, ein philosophisches Ideal von einem Staate, wenn auch nicht denken, so doch einbilden"[60].

Profilierter als Philippson ist der bei Trier geborene, hegelianisch geschulte Großrabbiner Dr. Samuel Hirsch. Er bringt im selben Jahr in Leipzig unter dem Titel „Das Judentum, der Christliche Staat und die moderne Kritik" ein Bändchen „Briefe zur Beleuchtung der Judenfrage an Bruno Bauer" heraus. Wer die Autorität dieses Interpreten der jüdischen Lehren anerkennt, wird an mancher Stelle seiner beredten Erwiderung nicht umhinkönnen zuzugeben, wie lebendig das Ethos des Judentums bei dem jungen Marx ist. Auch in der Ausdrucksweise läßt Marx „etwas von der rabbinischen Vehemenz seiner Ahnen" verspüren, wenn wir der Beurteilung des Jerusalemer Gelehrten und Staatsmanns Shlomo Avineri folgen wollen, dessen mustergültige Studie „Marx and Jewish Emancipation" u.a. daran erinnert, daß die „Neue Rheinische Zeitung" am 17. und 29. November 1848 die in einigen deutschen Städten der jüdischen Bevölkerung wieder auferlegten Beschränkungen rügte.[61]

Marx tritt Hirsch also mit folgendem Passus zur Seite:

> Gegen Herrn Brunos Satz: „die Juden haben durch den Druck gegen die Springfedern der Geschichte den Gegendruck hervorgerufen", erinnert Herr Hirsch ganz richtig: „so müßten sie also für die Bildung der Geschichte etwas gewesen sein, und wenn B (auer) dies selbst behaupte, so hätte er andrerseits Unrecht zu behaupten, daß sie nichts für die Bildung der neueren Zeit beigetragen hätten". Herr Bruno antwortet: „Ein Dorn im Auge ist auch etwas - trägt er deshalb zur Entwicklung meines Gesichtssinnes bei?" Ein Dorn, der mir -wie das Judentum der christlichen Welt- von der Stunde der Geburt im Auge sitzt, sitzen bleibt, mit ihm wächst und sich gestaltet, ist kein gewöhnlicher, sondern ein wunderbarer, ein zu meinem Auge gehöriger Dorn, der sogar zu einer höchst originellen Entwicklung meines Gesichtssinnes beitragen müßte. Der kritische „Dorn" spießt also nicht den deklamierenden „Hirsch". Übrigens ist Herrn Bruno in der oben zitierten Kritik die Bedeutung des Judentums für „die Bildung der neueren Zeit" enthüllt worden[62].

Marx gesteht damit diesesmal - und das ist sein zweiter, wichtigerer Schritt- dem vorher weitgehend von ihm verdammten Judentum eine eigene Geschichte und eine geschichtsbildende Kraft zu. Allerdings wertet er (hierdurch den Extheologen Bauer ebenfalls demütigend) die beiden Theologen, deren Gedanken er sich teilweise zu eigen macht, als „diese tristen Gegner"[63] ab.

Umso markanter ist die uneingeschränkte Unterstützung, die Marx dem berühmtesten Vorkämpfer der jüdischen Emanzipation im vormärzlichen Deutschland zuteil werden läßt. Es ist Gabriel Rießer. Dieser, der als Jude weder in Heidelberg oder Jena Privatdozent, noch in Hamburg Rechtsanwalt oder in Kurhessen Staatsbürger werden kann, bis er endlich 1840 in Hamburg ein Notariat erlangt, begrüßt in seinen Schriften die „sehr schätzenswerten Journal-Artikel . . . besonders in der 'Rheinischen . . . Zeitung' "[64]. Marx, ihr ehemaliger Chefredakteur, billigt nun seinerseits eine Rießersche Kritik an Bauers Staatsbegriff. „Herr Rießer behauptet gegen B. Bauer: sein Staat (sc. der kritische Staat) müsse 'Juden' und 'Christen' ausschließen. Herr Riesser befindet sich im Rechte. Da Herr Bauer die politische Emanzipation mit der menschlichen Emanzipation verwechselt . . .so mußte Herr Bauer Juden und Christen in seinem 'kritischen Staat' aufhängen lassen". Zu Riessers Kampf gegen die wirtschaftlichen Diskriminierungsmaßnahmen aber ruft Marx applaudierend aus: „Daß die Juden also politisch emanzipiert und daß ihnen die 'Menschenrechte' verliehen werden, ist ein sich wechselseitig bedingender Akt. Herr Rießer drückt den Sinn, welchen das Begehren der Juden nach Anerkennung der freien Menschlichkeit hat, richtig aus, wenn er unter andern das freie Gehen, Verweilen, Reisen, Gewerbtreiben und dgl. begehrt. Diese Äußerungen der 'freien Menschlichkeit' werden ausdrücklich in der französischen Proklamation der Menschenrechte als solche anerkannt"[65]. Das Kopfnicken gegenüber diesem jüdischen Kollegen und der Fingerzeig in Richtung auf Frankreichs Revolutionsgesetzgebung sind die maßgebenden Punkte in Marxens Position.

Wer diese Position genauer erkundet, fragt sich, wie man von Marx versichern kann: „Während seines Studiums an der Universität belegte er nur eine Vorlesung aus der jüdischen Geschichte, Bruno Bauers 'Jesajas', Es steht nicht fest, ob er außer Bauers Schriften auch nur ein anderes Werk über die Judenfrage gelesen hat"[66]. Ebenso verwunderlich ist die Behauptung, Marx' Kenntnis der jüdischen Geschichte und sozialen Bedingungen basiere auf höchst subjektiven Projektionen der Feindseligkeit, offensichtlicher Ignoranz sowie unzuverlässigen Sekundärquellen[67]. Der erste Kronzeuge erwähnt anschließend selbst das Werk „Kohélet oder der Salomonische Prediger", das der eminente jüdische Theologe und Historiker Heinrich Graetz (Anfang 1877) Marx zugeschickt habe, als dieser ihm nach einem Treffen in Karlsbad „Höflichkeitsexemplare"[68] zweier Bücher zugehen ließ. Tatsächlich erhielt der hocherfreute Graetz zwei Fotos und drei Bücher, fand in einem, dem „Kapital", die Widmung vor: „Herrn Professor Graetz als Ausdruck der Hochachtung und Freundschaft Karl Marx! London, 23. Januar, 1877" und offerierte daraufhin dem „hochgeehrten" und „verehrten Freund"[69] seine Analyse des hellenistischen, teils skeptischen, teils satirischen Dichters der epikuräischen Philosophie[70] (über die Marx promovierte), nachdem er ihn vor Jahren aus der Ferne zu den „Judenfeinden"[71] gezählt hatte. Daß Marx in der Bibel „gut beschlagen"[72] war, bezeugt kein geringerer Kenner

der Materie als Carlebach, Sohn eines Oberrabbiners und Spezialist für jüdische Studien. Zwei Dutzend Seiten weiter schreibt der obige Kronzeuge über seriöse Pressorgane, die sich mit modernen jüdischen Problemen befaßten und Marx bekannt waren. „Das deutsche sozialistische 'Jahrbuch für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik' veröffentlichte im Jahre 1881 eine äußerst interessante Studie über die 'Entwicklung des sozialistischen Gedankens in der hebräischen Presse Osteuropas' ", lesen wir da. „Marx kannte das 'Jahrbuch' und hat wahrscheinlich auch diesen Aufsatz gelesen"[73]. Es gibt also unbestritten ein paar den Ignoranten Marx betreffende Ausnahmen - abgesehen von 160 weiter unten noch heranzuziehenden, weitgehend auf die alte jüdische Geschichte bezogenen Auszügen aus Spinozas theologisch-politischem Traktat; von der tiefschürfenden Bibelkritik Bauers und seines Vorläufers Strauß, auf die er nach der ebenfalls noch zu besprechenden Ernest Renan-Lektüre andeutungsweise zurückkommt (siehe M-E, 20.1.64); von den einschlägigen faktenreichen, durchaus nicht immer „unzuverlässigen" Aufsätzen der „Kölnischen" und der „Rheinischen".

Die Schützenhilfe, die Marx *expressis verbis* dem jüdischen Anspruch auf den Genuß der Menschenrechte gewährt, verbindet er ziemlich geschickt mit seiner alten Hilfskonstruktion von der jüdischen Natur der gegenwärtigen Sozialordnung. „Der Jude", argumentiert er diesesmal, „hat ein um so größeres Recht auf diese Anerkennung seiner 'freien Menschlichkeit', als die 'freie bürgerliche Gesellschaft' durchaus kommerziellen jüdischen Wesens und er von vornherein ihr notwendiges Glied ist"[74]. Neben die auf weitere Sicht berechnete revolutionäre Androhung „Ihr seid allesamt Schacherer und müßt alle miteinander abtreten" rückt somit in stärkerer Formation die auf kurze Sicht eingestellte sachliche Aufforderung "Ihr seid sämtlich Geschäftsleute und müßt Euch gegenseitig tolerieren". Ob Marx für diese seine Mitwirkung an einem Werk der Gerechtigkeit, auf das namentlich das heutige Deutschland stolz sein darf, nicht ebensogut Dank verdient wie der es vor reichlich einhundert Jahren juristisch bzw. gesetzgeberisch zu Ende führende Staatsmann, der als nationale Figur bis heute mit Briefmarken und Festreden, stehengebliebenen Türmen und aufgefrischten Denkmälern, vor allem aber mit überall anzutreffenden Straßennamen gefeiert wird, obwohl er sich noch 1847 dagegen sperrte, von ebenbürtigen jüdischen Mitbürgern zu hören?

Ein Leser feierte Marxens Opus sofort, obwohl er mit Recht dessen Länge bemängelte. „Die Kritische Kritik. . .ist ganz famos", schrieb er Marx aus Barmen am 17. März 1845. „ Deine Auseinandersetzungen über Judenfrage, Geschichte des Materialismus und mystères (de Paris) sind prächtig und werden von ausgezeichneter Wirkung sein. Aber bei alledem ist das Ding zu groß. . .Sonst aber ist das ganze Buch prächtig geschrieben und zum Kranklachen". Engels, der als Mitautor die Materie besser kennen mußte als jeder andre, goutierte mithin (wie es auch Löwenthal tat) das Komische daran. Es blieb einigen Nachgeborenen

vorbehalten, sich darüber krank zu ärgern, indem sie alles unwiderruflich und totemst wörtlich nahmen. Zu ihnen stieß vor einiger Zeit Robert Misrahi. Marxens „Judenfrage" war ihm „eine falsche, leidenschaftliche, kriminelle und nichtmarxistische Studie", eine „ungeheure Anstrengung zu beweisen, daß es angebracht ist, das Judentum zu hassen, und nicht es zu lieben" (*marx et la question juive, Paris 1972*).

5. Rückblick und Ausblick

Die saubere Herausarbeitung des Wesens der Grundrechte, in diesem Fall der amerikanischen, war ein Objektiv des Essays „Zur Judenfrage", das wir im ersten Teil unserer Untersuchung gestreift haben. Ebenso regte Marx dort die politische Phantasie seiner Landsleute an, indem er ihnen das Vorrecht der Amerikaner schilderte, irgendeinen Glauben, wo nicht sogar einen Mangel an Glauben, zu bekennen, ohne dadurch staatsbürgerliche Nachteile zu erleiden. Von den Juden der USA wurde jedoch nichts weiter gesagt. Dagegen wurde die Entfesselung des wirtschaftlichen Appetits der gesamten Bevölkerung Amerikas, einschließlich ihrer Geistlichkeit, als ein wenig nachahmenswertes Beispiel für den Leitsatz hingestellt, daß in der am reinsten ausgeprägten bürgerlichen Gesellschaft die ganze Christenheit im landläufigen, historisch gewordenen Sinn verjudet war.

Der äußere Rahmen für Marxens Beschäftigung mit dem jüdischen Problem ist im großen und ganzen durch die Auseinandersetzung mit Bauer gegeben. Ihre Entstehungsgeschichte zu durchleuchten hatte sich unser zweiter Teil zur Aufgabe gesetzt. Dabei haben sich sowohl Licht- als Schattenseiten herausgestellt. Einerseits mußten wir Marxens Fairness und Formsinn in der Darlegung wesentlicher Gesichtspunkte Bauers bewundern. Andererseits traten auch erhebliche Schiefheiten und Lücken zutage. Schon unser Versuch, die ersteren zu berichtigen und die letzteren auszufüllen, dürfte das Verständnis und den Respekt für Marxens Gegenspieler gesteigert haben, die in der orthodoxen Marxliteratur immer, bei den übrigen Beurteilern meistens zu schlecht abschneiden.

Mit Ruge, dessen Anteilnahme, Prestige und Finanzmittel es Marx überhaupt erst ermöglichten, sich in deutschen und deutschfranzösischen Jahrbüchern über Bauer zu äußern, kam es, wie wir im dritten Teil erfahren haben, in gleicher Weise zu einer Fehde. Ihre offenen und öffentlichen Ausbrüche lagen noch vor dem Höhepunkt des Streits mit Bauer, und der äußere Anlaß -Ruges gespanntes Verhältnis zu Herwegh- reichte sogar noch weiter zurück. Wie Bauers und Ruges Bild durch eine nähere Beschäftigung mit diesen Konflikten an Schärfe für uns gewonnen hat, so haben die zahlreichen Urteile des Letzteren über Marxens Fehler unsere Augen für bedenkliche Schwächen in dem Artikel zur „Judenfrage" geschärft. Vielleicht ist uns nicht jeder Leser bei ihrer Aufzählung gefolgt.

Zum mindestens einen Vorzug, Volkstümlichkeit, wird ihm indessen, namentlich was die erste Hälfte jenes Artikels angeht, auch nicht der glühendste Bewunderer Marxens nachrühmen wollen. (Wie -ohne jegliche Beweismittel- geschrieben werden konnte: „Hunderttausende, Millionen haben 'Zur Judenfrage' mit dem gleichen Eifer und der gleichen Inbrunst gelesen wie das 'Kommunistische Manifest' "[75], ist schlechthin unbegreiflich.)

Der letzte Teil unserer Analyse hat sich bemüht, ohne in ein dem Historiker unangemessenes Psychologisieren zu verfallen, die möglichen Ursachen für eine Neurose aufzudecken, unter welcher der junge Marx augenscheinlich gelitten hat. Der Augenschein ergibt sich auf der einen Seite aus den beobachteten Charakterzügen, Unstetigkeit, Manieriertheit usw. sowie insbesondere aus den wiederholten Versuchen, wirkliche oder vermeintliche Rivalen mundtot zu machen. Ein psychisch Gesünderer hätte wohl stattdessen an der Stelle von Schmähungen und Drohungen je nach dem Kasus munter oder hart zu fechten gelobt. Auf der anderen Seite kann man sich schwer vorstellen, daß die engere und weitere Umgebung, in der Marx aufwuchs, mit ihren mannigfachen Anormalitäten den Heranwachsenden und in der Ausbildung Begriffenen nicht mit diesen oder jenen Angst- und Zwangsvorstellungen erfüllt haben sollte. Ohne sie wären vor allem bestimmte halbernst oder humoristisch gemeinte Zerrbilder in seinem Essay kaum zu verstehen.

Verzerrt wurde auch hier das Bild der jüdischen Mitmenschen. Es war ein fraglos psychisch mitbedingter Teufelskreis, in den Marx nicht allein in seinen Anfängen gebannt war. Wer ihn für die Zeit vor und nach der Auswanderung genauer nachzeichnen wollte, müßte -was wir nicht getan haben- mindestens noch die selten reproduzierten Aufzeichnungen eines andern zum Feind gewordenen Freundes, Karl Heinzen, hinzunehmen, der das eigenartige Verhalten des Redakteurs Marx im nüchternen und im betrunkenen Zustand wie auch seinen „orientalischen Typus" zu beschreiben unternahm.

Bekannter ist das Drama mit seinem französischen Pendant Pierre-Joseph Proudhon. In der zweiten Hälfte des Jahres 1844 führte Marx wiederholt längere nächtliche Gespräche mit ihm. 1845 pries Marx in der „Heiligen Familie" die Verdienste des Franzosen. 1846 lud er ihn ein, sich mit ihm und seinen Freunden organisatorisch zu verbinden. Doch Proudhon beging anscheinend drei Fehler. Er verhielt sich zurückhaltend gegenüber der Einladung. Er erwärmte sich für einen von Marx wenig geschätzten deutschen Sozialisten, der eine eingehendere Kritik der Bauerschen Judentheorie lieferte (Karl Grün). Und er trat selbst mit einem alsbald ins Deutsche übertragenen und vielbeachteten Werk hervor. Damit war der Bruch besiegelt. Zwar lobte Marx noch Proudhons echte Verwandtschaft mit Hegel. Doch als das Lob 1847 zur Veröffentlichung gelangte, hatte Marx bereits „sein Talent als Pamphletist, sein Wissen als Ökonom, seine politischen Überzeugungen" zu einer Kugel gegen den vorher von ihm Gepries-

senen eingeschmolzen. Teilweise nur die Weiterverarbeitung eines Einfalls aus dem Beitrag „Zur Judenfrage", hier und da bloß eine Verdrehung Proudhonscher Äußerungen, war „Das Elend der Philosophie" dennoch im Ganzen eine eindrucksvolle Punkt-für-Punkt- „Antwort auf die 'Philosophie des Elends' von Monsieur Proudhon".

Der hierdurch Besiegte reagierte (unter dem Ansporn von Grün) mit einem antijüdischen Wutausbruch. Er nahm sich vor, gegen die Juden zu schreiben - „diese Rasse, die alles vergiftet". Er forderte, man solle die Juden aus Frankreich vertreiben, nach Asien zurückschicken oder ausrotten. Dabei nannte er Marx, Heine und andere Intellektuelle in einem Atemzug mit solchen Geschäftsleuten wie Rothschild. So wiederholte sich nicht nur das verkrampfte Umschlagen einer freundschaftlichen Umwerbung in einen erbarmungslosen literarischen Boxkampf, sondern auch der diskriminierende Tiefschlag des ernstlich verletzten Gegners. Doch zog er zuletzt vor, sich in Schweigen zu hüllen, „während Marx und Engels den Proudhonismus und seinen Schöpfer zeitlebens bekämpften"[76].

Der *circulus vitiosus* verblaßte, verschwand aber nicht nach dem Aufblühen eines Bündnisses zwischen Marx und Engels. Die reichlich judenfeindliche Haltung, die Marx als Leiter sowie Engels und andere als eifrige Mitarbeiter der „Neuen Rheinischen Zeitung" von 1848/49 mit zu verantworten hatten, ist bereits Gegenstand einer Monographie gewesen[77]. Eine Ebensolche erhielt ein äußerst antijüdisches Pamphlet aus dem Jahr 1850 - „Vorgeschmack in die künftige deutsche Diktatur von Marx und Engels". Der verkrachte Jurist Eduard von Müller-Tellering schrieb es, der anscheinend (wie er dort bekundete, zu Marxens Verdruß) die meisten judenfeindlichen Korrespondenzen jenes Blatts verfaßte. Er war also der nächste Mitarbeiter, mit dem Marx sich urplötzlich aus einem unbedeutenden Anlaß in einen furchtbaren Zweikampf verstrickt sah. Marx figurierte da als ein „aufgeblasener Jude", der „demokratischen Knoblauch. . . ausdünstet"; als ein „nichtswürdiger Jude", als „der feige, Blausäure knirschende Jude", ein „rachedurstiges, von der verworfensten Malice durchnadeltes Judenherz" usw.[78].

Das, wie man sieht, komplexe Gesamtthema „Marx und die Judenheit" ist zuerst in Edmund Silberners Übersicht „Sozialisten zur Judenfrage" (Berlin 1962) behandelt worden. Wir werden ihr als einer Pionierarbeit auch dann die schuldige Achtung nicht versagen, wenn wir aufgrund des von uns zusammengetragenen Materials nicht zu der kategorischen Einstufung kommen: „Vorausgesetzt, daß man mit Antisemitismus Feindseligkeit gegen die Juden meint und keine willkürliche Auswahl der Marxschen Aussprüche über die Juden trifft, sondern sie in ihrer Gesamtheit nimmt, kann man nicht nur, sondern m u ß man Marx geradezu als ausgesprochenen Antisemiten bezeichnen"[79].

Silberner ist fair genug, um unter der Überschrift „keine Regel ohne Ausnahme:ein freundliches Wort über die Juden von Jerusalem" den „einzigen Text" zu zitieren, „in dem Marx Sympathie für Juden zeigt". Es handelt sich um 20 Zeilen, die Marx ein Jahrzehnt nach dem Erscheinen der beiden DFJ-Essays in der „New York Daily Tribune" (NYDT) publizierte. „Nichts", begann der betreffende Artikel, „kommt dem Elend und Leid der Juden in Jerusalem gleich". Dennoch warnt Silberner den Leser vor jedem Zweifel an der Notwendigkeit, Marx als „ausgesprochenen Antisemiten" einzustufen, „denn all seine späteren Erklärungen zeugen auch weiterhin davon, daß er seine Meinung über die Kinder Israels nicht im mindesten geändert hatte"[80]. Fünfzehn Jahre, nachdem dieses Verdikt vom Berge Skopus heruntergedonnert wurde, machte sein Verkünder auf eine zweite Ausnahme aufmerksam.

Das geschah in einer Monographie über Marxens Tochter Eleanor (Tussy), die -ganz wie „Sozialisten zur Judenfrage"- unerforschtes historiographisches Terrain erschloß. „Marx", resumierte Silberner diesen Fund, „verurteilt darin eine von einem Wiener Freiwilligen-Bataillon veranstaltete Judenhetze". Der Humanist in Marx, setzte Silberner hinzu, würde „in Fällen von Juden*verfolgungen*" stets seine Feindschaft gegenüber den Juden überwunden haben. Nichtsdestoweniger nimmt der Entdecker des bei Progromen den Antisemiten in sich überwindenden Humanisten unvermindert an, daß den beiden Ausnahmen kaum eine tiefere Bedeutung zukomme, „denn alle [seine] späteren Äußerungen erhärten nur, daß Marx seine Ansichten über die Kinder Israels nicht im geringsten geändert hatte"[81]. Glaubt man nicht, den Patriarch in Lessings „Nathan" zu vernehmen: „Tut nichts!-Der (Anti-) Jude wird verbrannt"? (nur literarisch, versteht sich).

Ausnahme Nummer Zwo blieb allerdings nicht ohne Einspruch. Marxens Mitleid sei bloßes Plagiat. Der junge britische Gelehrte Robert S. Wistrich, der sich in seinem im allgemeinen sorgfältig differenzierenden Werk *„Revolutionary Jews from Marx to Trotsky"* hütete, uns vorzuschreiben, mit welchem Begriffskleber wir Marx zu versehen haben, bemühte sich um den Nachweis, daß Marxens Ausführungen über Jerusalem „manchmal fälschlich als ein Beispiel für sein angebliches Mitgefühl mit den armen Jerusalemer Juden zitiert" werden. Seine „persönliche Antipathie gegen alles 'Jüdische' " sei nicht ausgeglichen „durch einen einzigen Ausdruck der Besorgnis über die Lage der verfolgten und unterdrückten Juden - ob in Rußland, Polen, Österreich-Ungarn oder irgendwo sonst in der Welt"[82]. Wird wohl die von Marx in der NYDT vom 6. Juni 1859 vorgenommene Zurechtweisung der „primitiven Grobiane" des Vorstadtadels, die „einen Vorgeschmack von ihren zukünftigen Taten" gegeben hätten, „indem sie unvermittelt über die unglücklichen Israeliten" hergefallen, vielen ihre Bärte abgeschnitten „und sogar ein unglückliches Opfer in eine Teertonne"[83] geworfen hätten, ihre Ausnahmestellung behaupten können? Oder kommt sie schließlich auch aufs Nebenkonto „Humanist Marx"? Wistrichs jüngste Broschüre, in der die „Jude-

ophobie der Begründer des modernen Sozialismus und Anarchismus (Marx, Engels, Lassalle, Bakunin, Fourier, Proudhon etc.)"[84] in einen Topf geworfen wird, ist schwerlich das letzte Wort. Das deutet schon sein Aufsatz „Karl Marx, the Enlightenment, and Jewish Emancipation" in der New Yorker Zeitschrift „Jewish Frontier" vom April 1979 an.

Angesichts der Hartnäckigkeit allzu negativer Schlüsse scheint es in jedem Fall geboten, den verworrenen Faden eines nach unserer Auffassung komplizierteren Gewebes von Einstellungen und Ausdrücken sorgfältiger durchzugehen. Wir vermögen weder Silberner Forderung zu entsprechen, man müsse einfach „Marxens Aussprüche über die Juden" in ihrer „Gesamtheit" nehmen (was auf 35 Druckseiten darzulegen ihm begreiflicherweise nur in Umrissen möglich ist), noch uns Wistrichs Meinung anzuschließen (er widmet Marx weniger als 20 Seiten), es diene keinem „nützlichen Zweck"[85], judengegnerische Kommentare in Marx's Privatkorrespondenz zu katalogisieren.

Was uns an Marxens Gesamthaltung bezeichnend erscheint, ist ihre (u.a. auch in Thomas Meyers Frankfurter Doktorarbeit von 1973 für Marxens Gesamtwerk überzeugend nachgezeichnete) Strukturambivalenz. Wir vermeinten sie in gewisser Beziehung schon im Beitrag zu den DFJ zu erblicken - teils wissenschaftlich differenzierende Dissertation, teils widerspruchsvolle Flugschrift, halb Scherz, halb Ernst, hier reformwillig, da revolutionär, die alte neben der neuen Bahn. Diesem Dualismus heißt es in Marxens Briefen nachspüren, falls eine Annäherung an die ganze Wahrheit über Marx's Verhältnis zu Juden erzielt werden soll (d i e Juden gibt es ohnehin nicht). Wir müssen uns aus Raumgründen allerdings im wesentlichen damit begnügen, den Schriftwechsel der letzten Lebensjahre Marxens heranzuziehen, ohne auch nur dort alle vorkommenden Personen jüdischer Abstammung oder Zugehörigkeit erfassen zu können. Beginnen wir mit einem hoffentlich einleuchtenden Beispiel (Marx = M, Engels = E).

Der „ausgesprochene Antisemit", der lange nach seiner Konfirmation ein Attest von dem israelitischen Arzt Dr. Lion Berncastel anfordert, unterhält zwölf Jahre mit dem jüdischen Gynäkologen Dr. Louis Kugelmann eine Freundschaft, „die in den letzten sechs Jahren intimen Charakter" hat. Zeitweilig ist er (neben drei nichtjüdischen Genossen) als Marx' *public relations*-Mann „sein einziger zuverlässiger Stützpunkt"[86]. Dieser Arzt ist es, der Marx zuerst anrät, eine Karlsbader Kur zu machen. Das hindert den Ex-Junghegelianer keineswegs, durch eine witzige dialektische Umkehrung (Ärzte haben die Funktion zu heilen, also wird man am besten gesund, wo sie fehlen) vom Kurort aus zu melden: „Sehr heilkräftig wirkt auch auf mich die Abwesenheit meines Leibarztes Kugelmann" (M–E, 21.8.75).

In diesem Zeitpunkt hat der Freundverschleißer Marx mit Kugelmann schon gebrochen. Was ihn verdrießt, ist „Übereifer. . .Neigung zur Indiskretion. . .Man-

gel an Dialektik" und (in Marx's Worten) „die erzpedantische, bürgerlich-kleinkramige, philiströse Behandlung seiner Frau". Mit dem Kaufmann Max Oppenheim, Bruder der rheinischen Frau Kugelmanns (Gertrud, „gläubige, wenn auch nicht fromme Christin"[87]), verkehrt Marx desungeachtet weiter. Oppenheims „freundschaftliche Fürsorge" (M-Oppenheim, 12.9.76) schließt eine „Sendung von Fasanen und Lebern" ein, die „mit wahrem Enthusiasmus empfangen" wird (ders.-dens., 20.1.75). (Die in einem bestechenden Alterswerk des „rasenden Reporters", Egon Erwin Kisch, dokumentenreich aufgezeichneten, in Fritz J. Raddatz' biographischem Essay nachskizzierten Karlsbader Beziehungen zu Marx' Badearzt, Prof. Dr. Leopold Fleckles und dessen ebenfalls in Karlsbad ordinierenden Sohn Ferdinand, - die Fleckeles, ursprünglich Falkeles, waren eine führende jüdische Familie aus Prag -, zum Kurarzt Dr. Eduard Gans und dessen Sohn sowie zum vormals mit ihm verzankten Bankier Simon Deutsch überlassen wir andern zur röntgenographischen Nachuntersuchung).

Gegen einen pro-Marxschen Vorwurf Kugelmanns (er kritisiert den Königsberger Berufskollegen, der amtlich Jonas, privat Jonny, für die Mit- und Nachwelt aber Johann Jacoby heißt), nimmt Marx einen zweiten jüdischen Arzt in Schutz. Jacoby hält formell zum Reformjudentum, politisch erst zum demokratischen Liberalismus, dann zum Sozialdemokratismus. Als Herausgeber der DFJ hat Marx das von Jacoby eingesandte, von der Zensur unterdrückte „Urteil des Oberappellationssenats in der wider den Doktor Johann Jacoby geführten Untersuchung wegen Hochverrats, Majestätsbeleidigung und frechen, unehrerbietigen Tadels der Landesgesetze" der Öffentlichkeit enthüllt. Fesselnde Details dazu verdanken wir dem Jerusalemer Forscher, dessen Lebensbeschreibung Jacobys ebenso Neuland erschließt wie seine andern Biographien und Monographien[88].

Leider koordiniert Silberner (um den es sich handelt) die diversen Forschungsergebnisse nicht. Ein Vierteljahrhundert nach den DFJ schimpft Engels respektlos auf Jacoby: „Der alte Jud" (E-M, 1.2.70). Marx aber mahnt bei aller sachlichen Kritik an Jacoby als „bloßer Popularisierer und Verflacher": „Der alte Jacoby ist sehr lobenswert. Welcher andre old radical in Europa hat diese Ehrenhaftigkeit und diesen Mut besessen, so direkt sich auf die Seite der proletarischen Bewegung zu stellen?" (M-E, 27.1.70; M-Kugelmann, 17.2.70). Dringt man tiefer ein, als es Silberner für nötig hält, der Marxens spontane „erste Äußerung" über ein angebliches Plagiieren Jacobys da, wo sein Topos nicht Antijudaismus ist, bloß „herabsetzend"[89] nennt, dann kann man möglicherweise einen Hauch von Anzüglichkeit verspüren, wenn Marx sagt, Jacoby habe die Substanz seines (sozialdemokratischen) „neuen Glaubens" von ihm genommen, zitiere ihn, Marx, indessen nicht (M-E, 21.1.70). Silberner (er erwähnt Jacoby im „Judenfrage"-Band nicht in Zusammenhang mit Marx) hält lediglich fest, „daß die persönlichen Beziehungen zwischen beiden unverändert blieben"[90]. D.h. unverändert gut. was schon daraus hervorgeht, daß Marx ab 1872 Jacoby mit den

Lieferungen der französischen Übersetzung des „Kapital" versieht (das Jacoby , herrlich" findet; siehe Jacoby-Guido Weiß, 21.3.76).Wie paßt solche Geste aber zu der andernorts nachgesagten fortgesetzten Aversion gegen die Kinder Israel?

Mit Kugelmann und Marx (mit diesem 11 Jahre lang) korrespondiert Bertha Markheim, „Tochter der orthodox-jüdischen Familie Levy"[91], ebenso der jüdisch-sozialistische Arzt Dr. Abraham Jacobi. „Es ist tüchtiger fond hinter ihm", bezeugt Marx (M-E, 18.7.53), als er Engels den aus dem Gefängnis entlassenen Freiheitskämpfer zuschickt, bei dessen Verhaftung im Mai 1851 er unverkennbar den behördlichen Judenhaß mißbilligt, wenn er dazu bemerkt: „Die Judenverfolgung erhöht natürlich den Eifer und das Interesse" (M-E, 13.7.51). Später wird Jacobi, ehe er verbürgerlicht, „eine wichtige Ergänzung der Partei Marx in den USA' [92], was Marx zu schätzen und zu nutzen weiß.

In ähnlich absteigender Richtung verläuft das Freundschaftsbündnis mit dem evangelischen Sprößling des jüdischen Wachsfabrikanten Johann Adam Blind. Kein Wunder! Der 48er Karl Blind wird 1869 Nationalliberaler, abscheulicher noch (der Index der Ostberliner ME-Werkausgabe belehrt uns darüber): vor der Rückwanderung „Führer der deutschen kleinbürgerlichen Emigration". Am 13. Juni 1849 hat Marx dagegen in Paris persönlich den Schicksalsgenossen vor der Verhaftung zu schützen versucht. Er hat ihm damals abgeraten, sich an einer Demonstration zu beteiligen. „Besonders die Auseinandersetzung zwischen Marx und Karl Vogt 1859, in die auch Blind verwickelt gewesen ist", führt dazu, dem „Scheißkerl", dem „Saublind", der „wasserköpfigen Filzlaus"[93] keine Liebesdienste mehr zu erweisen. Zu einem judenfeindlichen Tönchen gegen den 1870 plötzlich zum deutschen Überpatrioten gewordenen Exulanten läßt Marx sich aber erst hinreißen, als er sich in einem Moment äußerster körperlicher und seelischer Not des Parvenutums der Frau Blind entsinnt: „Seit Eintritt des langen und dann nur noch ausnahmsweise unterbrochenen Hausarrests, namentlich aber infolge fortwährender Übelkeit, oder mich *süddeutsch* à la Madame Karl Blind, ehemalige (Friederike) Cohen, *ästhetisch* ausdrückend, infolge täglicher 'Kotzerei' (Folge dies des Hustens) war ich wenig bis jetzt fähig, die Revision voranzustoßen" (M-E, 10.1.83). Der Galgenhumor, der den besorgten Leser zum Lächeln bringen soll, führt hier allerdings nicht mehr zu einem zündenden Witz.

Keine solche Entgleisung bei einem Genossen und Duzfreund aus „stockjüdischem Blut"[94] dem ehemaligen Rabbinatskandidaten und Redakteur der ersten sozialdemokratischen Tageszeitung in Deutschland, Dr. Carl Hirsch. Auch bei ihm ist ein Abgleiten im Vertrauen zu konstatieren, dazu eine gewisse Fluktuation (zum „Du" siehe M-H, 6.8.81). „Der Teufel soll den Hirsch. . .nehmen", weil er u. a. nicht hinreichend fürs „Kapital" wirbt (M-E, 3.3.77). Dann ist er ein vertrauenswürdiger Berichterstatter über französische Zustände, der dem-

nächst als Redakteur einer sozialistischen Korrespondenz nach Berlin gehen wird (siehe M-E, 23.7.77). „Hirsch ist ein absolut zuverlässiger Mann" (M-Wilhelm Bracke, 18.8.77). Bald wird er als närrischer Märtyrer belächelt (siehe M-E, 18.9.78), bald zum Sylvesterabend ins Haus Marx eingeladen (siehe M-H, 29.12. 80), doch schon im Frühjahr '81 wird er Marxens Tochter als „Jäger auf Klatsch" hingestellt (M-Jenny, 11.4.81). Ende des Monats hört sie vom Vater: „Meine 'Meinung' über ihn wird immer schlechter" (ders.-dies., 29.4.81). Fortan heißt er ironisch der „erlauchte Hirsch" (ders.-dies., 6.6.81), Urheber von „Hirngespinsten" (ders.-dies., 6.4.82). „Wenn er wirklich mit (Franz) Mehring (durch einen von Hirsch inspirierten, Marx mißfallenden Artikel) kollaboriert hat, so wird die Partei ihm niemals verzeihn", ist das Endurteil (M-E, 3.8.82).

Carl Hirschs Gegner Max Nordau, eigentlich Südfeld, der nachmalige Zionistenführer, figuriert dagegen als „deutsch-ungarischer Jude", „der Esel", der für Bismarck schrieb und nichtsdestoweniger einen französischen Orden erhielt. Die französische Presse hat ihn mit Bismarcks Bankier Gerson von Bleichröder verglichen, der Frankreichs Reparationslast verdoppeln wollte und gleichfalls „beordet" wurde (M-E, 3.8.81). Bei Bleichröder (nach den „Denkwürdigkeiten" von Fürst Bülow meinte er übrigens, Frankreich „könne höchstens eine Milliarde Kriegsentschädigung zahlen") fehlt ein aperçu zu seinem religiösen Bekenntnis. Es fehlt ebenso bei dem Magdeburger Dr. Max Hirsch, dessen Name untrennbar mit der sozialen Reformrichtung der Arbeiterbewegung verknüpft ist, wie Hilde Ottenheimer es formuliert. „Er hat mit Hilfe des Berliner Verlegers Franz Duncker die nach ihnen benannten 'Hirsch-Dunckerschen Gewerksvereine zum Schutze und zur Förderung aller berechtigten Interessen' auf dem Boden der Selbsthilfe gegründet (1868)".[95] Marx hat lediglich dazu beigetragen, durch Engels' Intervention im „Labour Standard" Hirschs „Verherrlichung" stoppen zu lassen (M-E, 9.8.81).

Kein Bezug auf sein Judentum auch bei dem, gegen den Marx einst Carl Hirsch verteidigt hat. Das ist recht verwunderlich, nachdem wir von Silberner erfahren haben, „welchen Spaß er (Marx) daran fand, sie (die Juden) anzugreifen oder lächerlich zu machen, sooft sich auch nur die geringste Gelegenheit dazu bot"[96]. Die Gelegenheit ist diesesmal eine doppelte: Karl Höchberg ist Bankier; und er ist der erste, „der sich -meiner Ansicht nach mit den besten Intentionen- in die Partei einkauft und sie nach seinem Bilde umschaffen will" (M-E, 1.8.77). Intentionen zählen selbstredend bei Marx nichts in der Politik. „Ich pfeife auf 'Absichten' "(M-Friedrich Adolph Sorge, 19.10.77). Ein anderes Mal wird Höchberg schlicht als „Vetter von (Leopold) Sonnemann, Gemütsfasler" eingeordnet (ders.-dens., 19.9.79). Um Silberners Verallgemeinerung zu stützen, könnte man indessen im Komplex Höchberg ein Körnchen Antijudaismus entdecken.

Höchbergs Mitarbeiter, „arme konterrevolutionäre Zungendrescher", umfassen nämlich die Stammesgenossen Paul Singer -der lediglich als „Kaufmann

Singer aus Berlin (Kleinbürger, Bauch, hatte mich vor einigen Monaten besucht)" charakterisiert wird- sowie seinen (Höchbergs) Sekretär Eduard Bernstein. Er bekommt als einziger einen seine Herkunft aus einem ärmlichen jüdischen Viertel Berlins verratenden Spitzhut aufgesetzt. „Jüdel Bernstein. . .(Neffe des Berliner Rabbi Rebenstein von der Berliner 'Volkszeitung' " (ebd.). Mit diesem privaten kleinen Knuff gegen Onkel Aron Bernstein, den vormaligen Rabbinatsschüler und gelegentlichen Prediger einer Reformgemeinde, den anfänglich unter dem Anagramm „Rebenstein" publizierenden Hauptgründer der „Volks-Zeitung", eines der ,,entschiedensten Sprachrohre des liberal-demokratischen Bürgertums"[97], vergleiche man jedoch den öffentlichen Keulenhieb im Pamphlet „Herr Julian Schmidt, der Literarhistoriker"!

Dort heißt es: „Wer aber sollte sich zum Beispiel dazu überwinden, die zugleich widerlichste und komischste Erscheinung unserer Tage, die Berliner 'Volkszeitung' und ihren Redakteur, Herrn Bernstein, zu charakterisieren, einen gewesenen Leihbibliothekar, der in seinem Geschäft die Lektüre seiner Leihbibliothek profitiert hat und damit die Bildung erlangt zu haben glaubt, die erforderlich ist, um ein großes Volks zu führen! Ein Mann, der nicht einmal deutsch zu schreiben vermag, sondern durch ein eigentümliches Kauderwelsch, das er seinem Leser eingibt, das sogenannte Jüdisch-Deutsch -kein Satz ohne grammatische Fehler-, dem Volke langsam, aber sicher sogar noch seine Sprache und deren Genius verdirbt!"[98]. So der in der jüdischen Religionsgemeinschaft verbliebene Lassalle 16 Jahre vor Marx. In dem Maß, wie der Neffe als Leiter des Zürcher „Sozialdemokrat" zu Engels' Mundstück wird, hört er für Marx auf, ein ,Jüdel" zu sein (siehe M-E, 8.11.82), werden seine Mitteilungen „interessant" (M-E, 22.11.82[99]).

Löb bzw. Leopold Sonnemann, den jüdischen Bankier, Politiker (er vertritt die süddeutsche Demokratische Deutsche Volkspartei von 1871/76 und 1878/84 im Reichstag), Mäzen des Staedelschen Instituts und nicht zuletzt Gründer der „Frankfurter Zeitung", eines führenden Organs des deutschen Liberalismus[100], kommt ebenso wie Höchberg ohne judenfeindlichen Fußtritt bei dem älteren Marx weg, der wiederholt mit ihm zusammentrifft. Er wird lediglich als ein etwas wichtigtuerischer Mann von Welt gekennzeichnet (siehe M-E, 21.8.75). Grund für diese Milde könnte der Umstand sein, daß Frau Marx gelegentlich bei der FZ mitarbeitet, die dann noch „auf mehr oder weniger gutem Fuß mit der sozialistischen Partei" steht (M-Jenny, 7.12.81). Dennoch fällt auch da einmal ein Seitenhieb, dessen Absicht unübersehbar ist. „Eine erzgroteske Rolle in der orientalischen Wirre spielt der 'ungetaufte Kreuzritter' der 'Frankfurter Zeitung' ", prustet Marx (M-Wilhelm Liebknecht 7.10.76).

Keine Spitze dieser Art findet sich in den brieflichen Bemerkungen aus jener Zeit über einen Klassengegner von staatsmännischer Statur: Benjamin Disraeli.

In dem Jahr, in dem er Lord Beaconsfield wird, kommt der Ausruf vor: „Welcher Esel ist der Dizzy geworden" (M-E, 25.5.76). Anstelle von Disraeli greift Marx Bismarck an (siehe M-Liebknecht, 7.10.76). Disraeli wird indirekt gelobt, weil er für Tyrannenmord eintritt (siehe M-Jenny, 11.4.81). Nach Disraelis Tod beklagt Marx, daß man dem Toten schmeichelt, „den man, kurz bevor er ins Gras biß, mit verfaulten Äpfeln und faulen Eiern begrüßt hat" (ders.-dies., 29.4. 81). Wir werden auf den posthum so Geehrten noch zurückkommen.

Mit Disraeli muß auch eines seiner Feinde gedacht werden, gegen den Marx entschlossen Partei ergreift. Er ahmt dabei -30 Jahre später- die physiognomischen Taufwitze eines andern Täuflings nach („Oder sind diese langen Nasen eine Art Uniform, woran der Gottkönig Jehova seine alten Leibgardisten erkennt, selbst wenn sie desertiert sind?" Heine, „Die Bäder von Lucca", Kap.II): „Wenigstens einmal jeden Monat greift er daher die unenglische Politik des Herrn Disraeli an. . ., das asiatische Rätsel . . Aber was nützt es dem Levy. . . da Mutter Natur seinen Stammbaum in tollster Frakturschrift ihm mitten ins Gesicht geschrieben hat". „Es klingt wie eine Parodie", mockiert Silberner sich hierüber, wenn Marx (Herr Vogt London 1860, S. 143-144) von der Nase Joseph Moses Levys, des Gründers des 'Daily Telegraph', als typisch für dessen Stammbaum spricht und behauptet, er habe Disraeli ständig angegriffen, um als wahres Mitglied der angelsächsischen Rasse zu gelten"[101]. Doch übergeht Silberner, daß das auch in einer Satire diskriminatorische Kunstmittel, die ungewöhnliche Nase als Rassenmerkmal zu betrachten, durch zweierlei abgeschwächt wird. Erstens versichert Marx, Levys Riechorgan sei „das Jahresgespräch der City von London", womit nicht nur christliche Geschäftsleute gemeint sein können. Zweitens spielt er u.a. auf das Nasen-Kapitel in Lawrence Sternes „Das Leben und die Ansichten Tristram Shandys" an, wo lutherische und päpstliche Gelehrte verulkt werden. Tadelnswerte Mimikry (wir ziehen diesen klaren Begriff dem kontroversen, von Silberner und andern verwendeten „Selbsthaß" vor) mag wohl Levy wie Marx dazu verleiten, in solcher Form von einem Artgenossen abzurücken. Schwingt in diesem Falle aber nicht auch ein Gerechtigkeitsgefühl mit? „Mit Recht", schilt Marx ironisch (d.h. also ohne Berechtigung), würfen der Geschäftsinhaber aus der City, „ein englischer Jud namens Levy" und sein „Sau-Berliner Korrespondent", ebenfalls „ein Jud", „dem Heine vor daß er ein getaufter Jude" (M-E, 9.2.60). Noch drastischer wettert Marx bei der Verteidigung seines geliebten Heine in einem früheren Brief gegen den Schulkameraden und radikalen Republikaner, Advokat Ludwig Simon aus Trier (siehe M-E, 10.4.56). Später erkennt er fairerweise an, daß „das schamloseste London Blatt. . .das von Levy" im Bericht über eine Reichstagsdebatte August Bebel, den Führer der SPD, als „brillant" über Bismarck stellt (M-E, 18.9.78).

Wie verhält Marx sich zu einem Geldmann, dem zuletzt -anders als bei dem direkten Förderer Höchberg und dem indirekten Helfer Sonnemann- als natio-

nalliberaler Politiker und Publizist die Rolle eines aktiven Sozialistenfressers zufällt? Wir meinen Louis Bamberger. Nun, anläßlich eines parlamentarischen Auftritts nagelt Marx ihn mit Bambergers eignem Ausspruch fest: „Hunde sind wir ja doch!" (M-E, 17.9.78). Im Entwurf eines Schreibens an Moritz Kaufmann („englischer Geistlicher" vermerkt die ME-Werkausgabe zu diesem Verfasser „mehrerer Bücher über sozialistische Lehren") tritt Bamberger bloß als „deklamierender Demagoge" in der 48er Revolution, als Beteiligter am „Mexiko-Anleiheschwindel usw." und „einer der führenden Geister der deutschen 'Börsen- und Gründungsschwindelperiode' " auf (M-Kaufmann, 10.10.78). Das sind zwar keine Ehrentitel, aber ebensowenig Brandzeichen der Judenfeindschaft auf dem Rücken des Finanzfachmannes, der „unter den Initiatoren der Deutschen Bank.. von monetären Dingen das meiste verstand"[102].

Silberner beschränkt sich in diesem Fall in der Hauptsache auf eine Stelle in Marxens Streitschrift gegen den Todfeind Karl Vogt, deren Vorbereitung ein ganzes Jahr verschlingt und kaum Arbeit am „Kapital" gestattet[103]. Bamberger sei darin „Mitglied der 'Pariser Börsensynagoge' ". Er hat „ die neun hellenischen Musen" um eine zehnte, hebräische vermehrt, „um 'die Muse der Zeit', wie er den Kurszettel nennt"[104]. Wieder wird Bambergers eignes Bild, jetz der Börsenbericht als Symbol der Neuzeit, von Marx aufgenommen, aber im judenfeindlichen Sinn satirisch verbogen. Der Persiflierte selbst meinte in seinen Memoiren als „Itzig Veitel Stern Gescheit" im „Herr Vogt" figuriert zu haben, tatsächlich hieß es dort nur „Stern Gescheidt"[105]. Jedenfalls gedenkt er, ohne den Anlaß zu erinnern, eines Londoner Besuchs von Marx: „Er machte mir den Eindruck eines bedeutenden, selbstbewußten, wohlerzogenen Mannes"[106]. In einer Zweizimmerwohnung, die acht Personen zu beherbergen hat, läßt die Wohlerzogenheit allerdings nach. Der Umstand, daß die Bambergers Marx finanzielle Hilfeleistung (Diskontierung eines Wechsels) nach längerem Warten verweigern, wird Engels so beschrieben, daß der Bittgänger „in die Judenbude bestellt' wurde (M-E, 31.7.51).

Das ist die gehässige Benennung des sich geprellt Fühlenden; ihre Schärfe überzubewerten liegt indessen kein Grund vor. Noch ist kein Jahr verflossen, seitdem Heine seine Besucher folgendermaßen „unterhalten" hat. Man habe „dem Juden" die „Geldgier als Fundamentallaster aufgebürdet", lautet Heines damalige „neue Bahn". Dem sei aber nicht so. „Das Laster aller Laster, welches den Juden beherrscht -besonders den polnisch-deutschen- ist die Handelsgier - er ist wie der Spieler, welcher nicht des Gewinnes, sondern nur des Spieles halber spielt. - Der Jude muß kaufen und verkaufen, sonst ist er unglücklich, und ich glaube fest, daß jedesmal, wenn das Alte Testament von den Leiden des Volkes Gottes sprach, es meinte, daß es gerade einmal nichts zu handeln gehabt hätte"[107]. Der abrupte, mithin witzige Übergang des selbst auf der Börse spekulierenden Dichters vom Börsenpapierspiel zu den biblischen „Handelskrisen" beweist jedoch abermals, welchen Schriftsteller Erato herzhafter umarmt hat.

Zahlreich sind die Fälle, in denen man vergeblich nach *risches* ausschauen müßte (wie hebräische Brocken verwendende Opfer es nennen würden). Als der Sohn des Bankiers und Wohltäters Montefiore -nah' seinem Wohnsitz in Ramsgate hat der „israelit. Menschenfreund"[108] nicht bloß ein Mausoleum, sondern auch die Synagoge und Armenhäuser errichtet- Marxens aufsucht und Tochter Tussy seine alberne Phantasievorstellung entwickelt, um öffentliches Aufsehen zu erwecken, werden deshalb lediglich die „jungen englischen" Literaten verdammt - keine anzügliche Silbe über Sir Moses (M-E, 18.9.78). In dem anonymen Artikel der NYDT vom 4.1.1856, der die jüdischen Geldgeber von Tyrannen und die jesuitischen Ratgeber der Päpste mit gleich wenig Sympathie behandelt, findet Silberner, der diese Enthüllungen über holländische und deutsche Bankleute im Dienst des Zaren detailliert darstellt, zum Philanthropen Montefiore auch nur, daß „der große Londoner Jude" viel Geld für jene seiner Glaubensgenossen spende, „die in Jerusalem dahinschmachteten"[109]. Fast 3 1/2 Seiten, 10% seines Textes, widmet Silberner diesem und zwei vorhergehenden, anonymen NYDT-Beiträgen mit judenfeindlichem Inhalt. Er hält sie für Marxiana aufgrund der 1934 in Moskau erschienenen MELI-Publikation *Karl Marx*: Chronik seines Lebens in Einzeldaten, ohne zu berücksichtigen, daß sie auf Unterlagen eben jenes Mannes beruht, dem er vorher „eine wohlmeinende Erfindung" zugetraut hat[110].

Adolph Samter, erst Besitzer eines Zeitungskonzerns, dann Bankier[111], wird als „Flachkopf" belacht, der den in Gänsefüßchen gesetzten Sozialismus in „einen dicken Band ausgepatscht" habe (M-Sorge, 20.6.81), nicht als Jude. Das Haus Rothschild erscheint ohne Hinweis auf die religiöse Zugehörigkeit (siehe M-E, 19.8.76; M-Laura Lafargue, 4.1.82). Zwei bis drei Jahrzehnte vorher hat Marx unmißverständlich für die Zulassung von Baron Lionel de Rothschild (1808-79) zum Unterhaus gestimmt, wo dieser sich erfolgreich für die Emanzipation der Juden in Großbritannien einsetzen sollte, obwohl er während seiner zehnjährigen Mitgliedschaft im Parlament „nicht eine einzige Rede" hielt - zur Strafe dafür, daß er von der Londoner City sieben Mal gewählt werden mußte, ehe die Lords ihn zuließen (Virginia Cowles, *Die Rothschilds: 1763-1973*, aus dem Engl. übers. von Hans Jürgen von Koskull, Würzburg 1974). „Die Ausschließung der Juden aus dem Unterhaus", schrieb Marx in einem seiner ersten Beiträge zur NYDT am 15. März 1853, „ist fraglos eine absurde Anomalie. . .Einen Gesetzentwurf für die ausschließliche Beseitigung der Wahlrechtsbeschränkungen von Baron Lionel de Rothschild wird von Finality John (Spitzname für Lord Russell als Nachfolger von Sir Robert Peel) eingebracht . . .Das ganze Geheimnis dieser elenden Reformfarce wurde durch die Rede des gegenwärtigen Sir Robert Peel verraten." Allerdings hat der Londoner Berichterstatter bei dieser Gelegenheit einen ihm zu dem New Yorker Blatt passend erscheinenden Ausdruck des Widerwillens ebensowenig unterlassen können wie 1843 anläßlich seiner Bereitschaft, die rechtliche Stellung der preußischen Juden

zu verbessern. In den Hauptsatz „die Ausschließung - eine Anomalie" schob er deswegen den Nebensatz ein: „nachdem der Geist der Wucherei so lange im Britischen Parlament den Vorsitz geführt hat". Dieser Bezug auf den Bankier und die christlich-britischen Volksvertreter als Wucherer genügt dem politikwissenschaftlichen Schreiber der „intimen Biographie" Marxens, Saul K. Padover, um vor dem englischen Text, den wir hier übersetzt haben, die Warntafel aufzustellen, er enthalte „antisemitische Kommentare"[112]. So macht man Antisemiten. Der Breslauer Professor für Staatsarzneikunde, Hermann Friedberg, erzählt Marx in Karlsbad, „der große Lasker" (Eduard Lasker, Mitgründer der Nationalliberalen Partei), „in der Justizpolitik ebenso führend wie Bamberger in der Wirtschaftspolitik", Aufdecker des „großen Gründerschwindels", doch bald mitschuldig am illiberalen Sozialistengesetz[113], habe einen autobiographischen „Halbroman" verbrochen, „eine wahre Waschlappenseele-Odyssee", zu der von „Herrn Berthold Auerbach" ein „lobhudelndes Vorwort" beigesteuert worden sei (M-E, 19.8.76). Kein Wort zur jüdischen Affiliation der Autoren und des Gewährsmanns (über ihn: *Große Jüdische Nationalbiographie*, Czernowitz 1927).

Nichts zum genialen Sohn eines Synagogensängers, Gelegenheitsmusikers und Buchbinders[114], Jacques Offenbach (siehe M-Jenny, Aug./Sept. 76). Nichts zu dem bahnbrechenden Chemiker und Physiologen Moritz Traube, nach dessen Arbeit Marx sich (mit der Anrede „Lieber Freund Freund" und der Unterschrift „Ihr freundschaftlichst ergebener" M-Freund, 21.1.77) bei dem früher gefürchteten Gynäkologen Wilhelm Alexander Freund erkundigt, dem ersten, der Gebärmutterkrebs- und TB-Operationen vornimmt; nichts - obwohl beide Wissenschaftler Juden sind[115]. Der russische Sozialist Nicolai Utin ist „einer meiner mir liebsten Freunde" (M-Ferdinand Fleckles, 21.9.76). Seine Frau erhält ein -heute leider verschollenes- Widmungsexemplar von Marxens Anti-Proudhon. „Entgegen MEGA[1], 1,6,S.667, wonach die Widmung von fremder Hand stammen soll, ist festzuhalten, daß sie von Marx selbst eingetragen wurde und folgendermaßen lautet: 'Madame Natalie Outine Zur freundlichen Erinnerung London 1 Januar 1876 Karl Marx' " (so Hans Pelgers vorbildliche Edition, aaO., S. 204). Silberner, der in „Sozialisten zur Judenfrage" mehrmals auf Utin als Ziel judenfeindlicher Angriffe eingeht, kennt diese Freundschaftsbeweise wohl nicht, sonst würde er sie sicher als zwei bedeutungslose Ausnahmen auflisten. Das gilt auch für den revolutionären Kaufmann Sigismund L. Borkheim, der in der Korrespondenz (wenngleich gelegentlich jiddisch als „Schaute", d.h. gutmütiger Dummkopf, belächelt, M-E, 15.12.68) zu oft sachlich behandelt wird um die betreffenden Briefe aufzuzählen. „Sozialisten zur Judenfrage" erwähnt die von andern gegen Borkheim gerichteten, judengegnerischen Anwürfe, nicht aber, daß Marx ihn „auf seinem Krankenbett" besucht und versucht, ausstehende Gelder für den seit 20 Jahren mit ihm Befreundeten einzuziehen (M-Sorge, 5.11. 80).

Der zeitweilig vom ungarischen Goldschmied zum französischen Journalisten übergewechselte Sozialist Leo Frankel ist eine von drei Personen, für die Silberner summarisch fünf inkriminierende Briefstellen zitiert, darunter zwei in russischer Übersetzung: „jewrejtschick", „Jüdchen" und „Jüdche"[116] (es geht um M-E, 14.4. und 8.7.70). Neutrale bzw. humorige oder herzliche Äußerungen Marxens aus der Zeit, wo er Frankel kennenlernte bzw. kannte (M-Frankel, 26.4., 13.5.71; M-E, 30.8.71; 13.10.76; M-Friedrich Bolte, 25.8.71; M-Jenny, 14.8.74) fallen dabei einfach unter den Tisch. Ein Körnchen ironischen Salzes würzt möglicherweise für „old Frankel" das Bild der „Dreifaltigkeit europäischer Telegraphenagenturen Reuter-Havas-Wolff" (M-Frankel, 13.10.76), bildet die Hl. Dreieinigkeit doch einen ulkigen Kontrast zu den jüdischen Gründern der Agenturen[117], auf deren Provenienz indessen sonst nicht eingegangen wird.

Meldet Marx aber nicht aus Ramsgate (ein Widerhall von Heines Anti-Börne mit den -Juden personifizierenden- pharaonischen Läusen, die „sich plötzlich einbilden, sie wären Flöhe"): „Viel Juden und Flöhe hierselbst"? Mit dem Grinsen, das die unerwartete Begriffskoppelung fraglos hervorbringen soll, will der Briefschreiber, dessen Frau und Tochter erkrankt sind (Jenny kommt unerwartet im Badeort mit einem Kind nieder), diese „Katastrophe" wie sein eignes Hals- und „Zahnleiden" (M-E, 25.8.79) unzweifelhaft vergessen und vergessen machen. Um eine grundsätzliche rassische Diskriminierung in die Juxtaposition von Ungeziefer und Juden hineinzulesen, müßte man übersehen, daß Marx gleichzeitig von einem beabsichtigt gewesenen Besuch bei Carl Hirsch spricht, den er am übernächsten Tag unverkennbar seinem nichtjüdischen Jünger Wilhelm Liebknecht vorzieht. „Liebknecht ist derselbe 'Esel', den er mit seiner gewöhnlichen Knotenhöflichkeit dem Hirsch anhaften will" (M-E, 27.8.79). Das schon im biblischen „Qohelet" enthaltene Zusammenrücken von Mensch und Vieh ist in diesem Fall kein „geistreicher" Einfall, sondern ein herkömmlicher Vergleich, daher bäuerlich, handwerksmäßig - „knotenhaft". Ob die Anprangerung Liebknecht gegenüber angebracht ist, steht auf einem anderen Blatt.

Der an und für sich gewiß häßliche und gefährliche Heinisch-Marx'sche Witz Juden - Flöhe verliert auch an relativer Virulenz, wenn wir bedenken, daß Marx im selben Moment die Metapher „Menschenkehricht" hervorholt, an die wir uns aus dem Essay „Zur Judenfrage" entsinnen. Er wendet sie jetzt auf die „mit frischem Menschenkehricht (sprich neuangekommenen Urlaubern) belasteten steamers" an, die durch „massenhafte Immigration" seine Ruhe auf der Badeinsel Jersey beeinträchtigen (M-E, 14.8.79). Ein andermal verzeichnet der Rekonvaleszent aus Ventnor, dem Kurort für Brustleidende, die Enttäuschung „des nicht wenig zahlreichen Konvaleszenten- etc. Gesindels" über das schlechte Wetter. Frau Marx ist gerade verschieden, „Kamerad" Tussy vom Leiden „arg gequält", ihr Vater selbst nicht „aktionsfähig" (M-E, 5.1.82). Diese Umstände helfen die Bildwahl erklären, wenn sie auch keine Entschuldigung sind. Wo Urlauber Abfall, Genesende Gesindel sind, ist man nicht erstaunt, aus Cannes zu er-

fahren, daß „hier keine plebejische 'Masse', außer dem Lumpenproletariat zugehörigen garçons d'hôtels, de café etc. und domestiques". Sittlich verlumpt, weil die „vornehmen Müßiggänger oder adventurers" bedienend (M-E, 5.6.82), sind die Kaffeehaus- und Hotelangestellten für den einen Monat unter ihnen weilenden, gut essenden und trinkenden, doch unheilbaren Bronchialkatarrhpatienten. Auf solcher soziologischen, damals progressiven Skala geraten lästige jüdische Bürgerliche in die Nähe parasitärer Insekten, von denen der die Nase rümpfende Soziologe sich mit seinen Waffenbrüdern elitär abgrenzen will.

Eine verächtliche Abgrenzung nimmt Marx (darin ein echtes Kind des 19. Jahrhunderts) mitunter sogar gegen ganze große Rassen und Nationen vor. Seiner Tochter beschreibt er einen „tanzenden, grinsenden Nigger" (M-Jenny, 6./7.4.82) - eine Beschreibung, die schwerlich zur Inschrift des Mitte November 1979 von SED-Generalsekretär Erich Honecker in Addis Abeba gelegten Grundsteins des ersten Marx-Denkmals in Afrika erwählt worden ist. Von seinem kreolisch-kubanischen Schwiegersohn Paul Lafargue (dem nach Yvonne Kapp eine halbjüdische Abstammung zugeschrieben wird) verkündet Marx: „Lafargue hat die üble Narbe von dem Negerstamm: *kein Gefühl der Scham*, ich meine damit der Schamhaftigkeit, sich lächerlich zu machen". Dieses wohl auf Beobachtung und Lektüre gestützte Vorurteil ist aber bloß der Auftakt zu einer Kakophonie politischer Beschuldigungen, mit der ein wieder einmal in Ventnor mittels „Morphia, Chloroform etc." gegen den Husten ankämpfender Patient bezwecken möchte, daß Paul Lafargue, „das patentierte Orakel des socialisme scientifique", seinen „kindischen Rennomistereien über seine Zukunftsrevolutionsgreueltaten (ein) Ende macht". Einen politischen Eselstritt erhält bei dieser Gelegenheit auch der andre Schwiegersohn. „Longuet als letzter Proudhonist und Lafargue als letzter Bakuninenist! que le diable les emporte!" (M-E, 11.11.82. Die erheiternde Fassung „que le diable les importe", d.h. importiert statt fortträgt, holt, ist der mangelnden Entzifferungsfähigkeit bzw. Sprachenkenntnis der Werkausgabe-Herausgeber zuzuschreiben, da -wie das Original deutlich zeigt- kein unkorrigierter Schreibfehler oder Kenntnismangel Marxens vorliegt).

Selbst „Mr. Chitty" ist gegen die Anklagen des Dahinsiechenden nicht geschützt. Der Leser der Werkausgabe wird zunächst schwerlich wissen, wer der sonst nicht Genannte ist. Bei ihm fehlen die übliche Fußnote, ein Hinweis in den Anmerkungen oder eine Angabe im Personenverzeichnis. Erst aus dem Inhalt des betreffenden Briefs (M-Jenny, 17.9.78) geht hervor, daß der hier ziemlich pietätlos behandelte „Herr Wechsler" mit dem identisch ist, von dessen regelmäßigen Zuwendungen die Familie Marx jahrzehntelang stärker abhängt, als von jeder andern Geldquelle. Damals ist Engels' erst auf dem Totenbett geehelichte Freundin gerade verstorben.

Als Marx genau ein Jahr vor seinem eigenen Ableben steht, wird Engels (über den die Eheleute Marx sich nach Blumenberg öfter „in verletzender Weise ausließen") zu einem der Verantwortlichen für „diese närrische, schlecht-berechnete Expedition" nach Algier, gegen die der Patient selbst Bedenken gehabt hat. „Mein sanguinischer, guter, alter Fred, der, ich wiederhole es, ich sage es unter uns, jemanden leicht aus Liebe töten kann" (ders.-dies., engl., 16.3.82). Im nächsten Bulletin wird der dialektische Einfall einer kategorialen Umkehrung (Liebe hilft dem Geliebten - Liebe schadet dem Geliebten) noch weiter ausgesponnen. Wieder flammt das Warnlicht „entre nous" auf. „Damals, in Ventnor, hatte ich Ruhe; in London dagegen hat mich Engels' Unruhe (Lafargue, ein Quacksalber, hielt auch 'Spazierengehen', frische Luft usw. für alles, was mir nottat) in Wirklichkeit aus dem Gleichgewicht gebracht: ich fühlte, daß ich es nicht länger aushalten konnte; daher meine Ungeduld, unter allen Umständen von London wegzukommen! Die Menschen können einen aus wirklich aufrichtigster Liebe umbringen; bei alledem ist nichts gefährlicher in solchen Fällen für einen Genesenden!" (ders.-dies., 27.3.82). Der Wohltäter ist in den Totschläger verwandelt. Sollen wir Marx deswegen zum unausgesprochenen Todfeind von Engels umfunktionieren?

Sollen wir Marx als einen „ausgesprochenen Antirussen" hinstellen, weil für ihn Michail A. Bakunin „dieser verdammte Russe" war (M-E, 30.7.69) und der russische Absolutismus „mit einer Leidenschaft" bekämpft wurde, „die man (so Rubel) nicht zu Unrecht als Russophobie bezeichnet hat"?[118] „Die Deutschen sind hirntolle Esel" (M-Müller-Tellering, 5.12.48). Was alles er über „die deutschen Hunde" (M-E, 18.6.62), „die preußischen Hunde" (M-E, 16.9.82) geschrieben hat, würde sich zwischen zwei Buchdeckeln ganz stattlich ausnehmen. „Die Briten und die Holländer übertreffen die Franzosen jedoch an schamloser Arroganz, Prätension und grausamer Moloch-Sühne-Wut gegenüber den 'unteren Rassen' ", heißt es nach der Anprangerung kolonialer Polizeimethoden Frankreichs, wobei die Kolonialbevölkerung diesesmal nicht mit einem Schimpfwort bedacht wird (M-E, 8.4.82). „Zum Teufel mit den Briten!" (M-Tussy, 9.1.83). Aus Boutaden dieser Art lauter Phobien entstehen zu lassen und ohne quantitative und qualitative Messungen festzulegen: „Von allen seinen Phobien war aber keine akuter als die vor den Juden"[119], scheint uns weniger einer wissenschaftlichen Diagnose als einer Marx-Phobie zu ähneln. Sie führt in der akribischen Würzburger Dissertation von Johannes Kadenbach dazu, im „Religionsverständnis von Karl Marx" einen „direkten Haß" zu sehen, „der sich besonders auf das Christentum bezieht".

Marx hat, wie mehr als ein Großer, die Fähigkeit, sich offen und drastisch auszusprechen. Er versteht jedoch auch, zu diplomatisieren. Allerdings irrt Carlebach, wenn er Marx nach dem Tod des von Engels meist verspotteten Hess dessen Witwe gegenüber von der ungedruckten Schrift „unseres unsterblichen

Freunds" (our immortal friend) reden läßt. Marx gebrauchte lediglich „verewigt" (M-Sybille Hess, 25.10. und 29.11.77), d.h. Hess ist wie jeder gewöhnliche Sterbliche in die Ewigkeit eingegangen. „Doch selbst wenn Marx zur höchsten Wut entflammt und vulgär ist, ist er gegen Hess fast höflich"[120], meint derselbe Forscher mit der gleichen leichten Übertreibung. Man lese Marxens pikante „Geschichte von der Grandeur et Décadence de la Maison Moses", falls man unsre Zurechtrückung nachprüfen will (M-E, 22.9.56).

Marxens Behandlung des Freundfeinds Ferdinand Lassalle wird das von uns Gemeinte noch verdeutlichen. Jahrelang taucht der hochverdiente Kampfgenosse (neben sachlichen oder sogar lobenden Erwähnungen) in den Briefen immer wieder als „Itzig" auf. In einunddemselben Brief kommt dieser Ausdruck nicht weniger als neunmal vor (siehe M-E, 3.6.64). Das ist einer der verächtlichsten, nicht einmal bei der NS-Zwangsbenennung der jüdischen Deutschen (Israel, Sara) verwandter Kolletivschimpfnamen. Er geht einerseits zurück auf Isaak Daniel Itzig, den kostbare Gemälde sammelnden, doch wegen seiner Funktion als Geldverschlechterer unbeliebten Münz- und Hofjuden Friedrichs des „Großen", dessen „Salon" von seinen Töchtern in Berlin und Wien fortgesetzt wird - hier als Gattin des ersten jüdischen Stadtrats David Friedländer, dort als Gemahlinnen der Bankiers Freiherr Nathan Abraham von Arnstein und Ritter Bernhard von Eskeles. Andererseits bezieht er sich auf deren Nachkömmling, den Erfolgsschriftsteller und Förderer von Talenten Julius Eduard Hitzig, dessen hauchdünne Namenserweiterung Heine in den „Hebräischen Melodien" bloßstellt, nachdem er ihn vorher umworben hat[121]. Reich- und Parvenutum sind eine beliebte Zielscheibe des Spotts.

„Apropos Lassalle-Lazarus", beginnt ein Gedankenblitz Marxens, der eine Erkrankung Lassalles und ein Buch des Begründers der Ägyptologie, Karl Richard Lepsius, beleuchtet. „Lepsius hat in seinem großen Werk über Ägypten nachgewiesen, daß der Auszug der Juden aus Ägypten nichts andres ist als die Geschichte, die Manetho erzählt, von der Vertreibung 'des Volks der *Aussätzigen*' aus Ägypten, an deren Spitze sich ein ägyptischer Priester namens Moses stellte. Lazarus, der Aussätzige, ist also der Urtyp des Juden und Lazarus-Lassalle. Nun ist unsrem Lazarus der Aussatz ins Gehirn geschlagen. Seine Krankheit war ursprünglich schlecht kurierte sekundäre Syphilis. Daraus entwickelte sich Knochenfraß. . .Zu seinem eignen Leibeschaden lebt unser Lazarus nun so luxuriös wie sein Gegenbild, der reiche Mann, und das halte ich für ein Haupthindernis seiner Kur" (M-E, 10.5.61). Was ist an dieser Mitteilung interessant? Daß Marx über Lassalles Gesundheitszustand und Genesung nachsinnt? Daß Marx neben Jesajas zum mindesten das Lukas-Evangelium kennt? Daß der, von dem wir hören mußten, es stehe nicht fest, ob er außer Bauers Schriften auch nur ein andres Werk zur Judenfrage gelesen habe, sich via Lepsius mit ihrer Urgeschichte beschäftigt? Daß in der von ihm adoptierten Sicht das Findelkind der Pharaonen-

tochter ein ägyptischer Priester und die von ihm Geführten statt mißhandelter Sklaven unheilbare Kranke sind?

Keine dieser Folgerungen zieht Silberner. „Es genügt", schreibt er, „darauf hinzuweisen, wie leichtgläubig (wenn auch witzig) Marx, ein sonst äußerst kritischer Leser, sich Lepsius' Ansicht zu eigen macht. Man soll diese Ausfälle gegen Lassalle nicht einfach damit abtun, daß sie eher in persönlicher Animosität als im Rassenhaß begründet seien"[122]. Von Ausfällen und Rassenhaß ist aber in dieser Passage gar nichts zu sehen. Allerdings geht ihr in „Sozialisten zur Judenfrage" ein Auszug voraus, der in einem nach Jahresfrist folgenden Brief Marxens vorkommt.

„Es ist mir jetzt völlig klar", unterhält hier Marx nach einem Besuch des „jüdischen Niggers Lassalle" in London seinen Intimfreund, „daß er, wie auch seine Kopfbildung und sein Haarwuchs beweist, - von den Negern abstammt, die sich dem Zug des Moses aus Ägypten anschlossen (wenn nicht seine Mutter oder Großmutter von väterlicher Seite sich mit einem nigger kreuzten). Nun, diese Verbindung von Judentum und Germanentum mit der negerhaften Grundsubstanz müssen ein sonderbares Produkt hervorbringen. Die Zudringlichkeit des Burschen ist auch niggerhaft". Aus diesen Zeilen spricht Verachtung für - die Schwarzen (von Seiten eines Mannes, der sich seiner dunklen Hautfarbe wegen selbst als „Mohr" bezeichnet). Was das Germanentum damit zu tun haben soll, ist unerfindlich, falls nicht einfach deutsche Kultur darunter verstanden wird. Beleidigend, doch für jüdische Frauen nicht mehr als für nichtjüdische, ist die Verdächtigung, daß die Mütter es an ehelicher Treue fehlen lassen könnten. Von der Judenhaß-Deutung bleibt also kaum etwas übrig. Was zutrifft ist, daß Marx einen aus Wut und Verzweiflung geborenen grimmigen Humor besitzt. Um den prassenden Lassalle zu bewirten, hat er alles irgendwie Entbehrliche ins Pfandhaus tragen müssen. Dennoch erblickt er in dessen Gehabe und Gerede „für ein Jahr Stoff zum Lachen" (M-E, 30.7.62). Und Engels bestätigt ihm: „die Geschichten mit Lassalle sind höchst amüsant" (M-E, 1.8.62). Nicht höchst plausibel.

Eine solche Interpretation erweist sich spätestens bei Lassalles Tod als zutreffend. Als er nach einem Duell seiner Verwundung erliegt, triumphiert Marx nicht etwa, wie es ein resoluter Judenhasser doch wohl getan haben würde, sondern erkennt im Gegenteil in dem dann von ihm (am 12.9.64 der Gräfin Sophie von Hatzfeldt gegenüber) sogar als „Achilles" Verherrlichten den Wesensverwandten. Den Mitangehörigen der Alten Garde. Den Gegner des Gegners. „Das Unglück des L ist mir dieser Tage verdammt durch den Kopf gegangen. Er war doch noch immer einer von der vieille souche und der Feind unsrer Feinde" (M-E, 7.9.64). Obwohl es sich dabei fraglos nicht um eine quantité négligeable handelt, verzichtet Silberner, der Lassalle auf über 50 Seiten seines Buchs er-

wähnt, dieses Mal darauf, von beiden Ausnahmen Kenntnis zu nehmen. Dagegen bekommen wir Proben genug aus dem im Fall Lassalles besonders reichen Wortschatz Marxens: „ 'Jüdchen', 'Jüdel', 'Jüdel Braun', 'Ephraim Gescheit', 'Itzig', 'Iitzig', 'Baron Itzig', 'jüdischer Baron oder baronisierter. . .Jude' usw."[123]. Ist das wirklich „keine willkürliche Auswahl der Marxschen Aussprüche über die Juden"?

Es wäre reizvoll, nach der von uns angeregten, doch bloß begonnenen Katalogisierung der ganzen Marxschen Korrespondenz hinsichtlich relevanter Personen zu eruieren, wie weit ihr „antisemitelnder" Gehalt (wie wir es nennen möchten) mit seinen körperlichen Leiden, seinen Publikations- und Geldnöten sowie dem unmittelbar davon betroffenen Kreis von Menschen zu tun hatte. Setzte dieser unschöne Stil nicht oft ein, wenn seine Misere einen Höhepunkt erreicht hatte und er auch bei Freund und Familie keine ausreichende Hilfe fand?[124] Druck und Zufallserlebnisse entschuldigen gewiß kein Vorurteil, erhellen indessen manchmal einiges. Juden figurierten bei Marx zuweilen fraglos als bequeme Sündenböcke.

Desungeachtet machte Marx einem reichen jüdischen Verwandten gegenüber, wenngleich mit einer Grimasse, auf seinen eignen Stammbaum Bezug. Das erste Mal (drei Wochen nach der Itzig-Orgie) scherzte er, ein das AT betreffendes, kritisches Forschungsergebnis könne „unsern Ahnenstolz"[125] nicht erschüttern. Das zweite Mal war „unser Stammgenosse [Benjamin] Disraeli" angeblich blamiert, „indem er als warnender Schutzengel der high church, der church rates und als Abwehrer gegen Kritik in religiösen Dingen sich auf einem öffentlichen Meeting breitmachte. Er ist der beste Beweis, wie großes Talent ohne Überzeugung Lumpen schafft, wenn auch gallonierte und right honorable Lumpen"[126]. Silberner und Wistrich kennen je eins dieser beiden Bekenntnisse (um nicht zu sagen Ausnahmen), die für unser Empfinden Marx am schärfsten vom Lager jener mehr oder minder militanten, unversöhnlichen, rassenfanatischen, sich selbst schwerlich mit ihren Opfern identifizierenden Judengegnern unterscheiden, die wir im allgemeinen gewohnt sind, mit einem recht irreführenden, philologischen Terminus des 19. Jahrhunderts als *Anti-Semiten* zu etikettieren.

Drei weitere in der Antisemitismus-Debatte bisher übersehene oder unverstandene Punkte gehören noch in diesen Kontext. Punkt Eins: Marxens Beurteilung des berühmtesten Juden in der Geschichte der Menschheit. Ihn hatte der Analytiker, dem das Christentum, „der sublime Gedanke des Judentums", der Boden der Demokratie war, schon als Abiturient in einem Aufsatz, als cand. phil. in einem Vergleich mit Sokrates behandelt[127]. Wir meinen selbstredend den Nazaräer Jesus. Eleanor Marx, doch bedauerlicherweise nicht ihr Biograph, informiert uns hierüber: „Und wie er mir die Geschichte des Zimmermannssohnes erzählte, den die Reichen töteten, so einfach und erhaben! Oft und Oft

hörte ich ihn sagen: 'Trotz alledem, wir können dem Christentum viel verzeihen, denn es hat gelehrt, die Kinder zu lieben"[128]. Die Betonung der Kinderliebe und des Kampfs gegen die Besitzenden scheint auf den Einfluß eines Buchs hinzuweisen. Bald nach dem Erscheinen von Ernest Renans *Das Leben Jesu,* einem Werk, das die Schicksale dieses jüdischen Propheten aus dem Wesen seiner Zeit, seines Lands und seines Volks ableitete („Landschaftsmalerei"[129], brummte Bauer), las und empfahl Marx es Engels als Muß-Lektüre, wenn auch mit einem kritischen Vorbehalt (siehe M-E, 20.1.64).

Punkt Zwei: Marxens Respekt für den bedeutendsten jüdischen Philosophen, Benedikt (vor seinem „aufsehenerregenden Ausschluß aus der Amsterdamer Judengemeinde"[130] Baruch) de Spinoza. Ihn bezeugten der Eifer und die Sorgfalt, womit der Doktorand - zum Erstaunen eines Kommentators „dans l'ordre inverse", in umgekehrter Reihenfolge der Kapitel! - 1841 in Berlin „Spinoza's Theologisch-politischen Traktat" exzerpierte bzw. kopieren ließ, und die zentrale Stellung Spinozas in seiner Dissertation - „eine spinozistische Lektüre Epikurs"[131]. Als Marx im Alter mit einem russischen Soziologen korrespondierte, bemerkte er, es seien „zwei ganz verschiedene Dinge - was Spinoza für den Eckstein seines Systems hielt und jenes, was ihn wirklich bildet". Die Chance, dem so Kritisierenten eine gelbe Schelle anzuhängen, verpaßte der Briefschreiber hier ebenso wie bei dem gleichzeitig in Erinnerung gebrachten „Grundgedanken des Vorworts zu (David) Ricardos berühmtem Werk" (M-Maxim Maximowitsch Kowalewski Apr. 79). „Sozialisten zur Judenfrage" registriert die Schelte eines Bankiers auf „die jüdische Theorie des Herrn Ricardo"[132], nicht aber Marx' Verzicht auf eine solche. Rubel (er liefert den ratlosen Kommentar zur verdrehten Leserichtung) macht darauf aufmerksam, daß kein andrer als (Tussys Liebhaber Prosper-Oliver) Lissagaray vor hundert Jahren den Einfluß Spinozas auf Marx hervorgehoben hat. Diesem Einfluß und den direkten Spuren Spinozas, vor allem in Marxens Frühwerk und in seinem Briefwechsel, ist Rubel neuerdings nachgegangen. Anderthalb Jahrzehnte vorher hat er die Vermengung eines Lessingschen Kommentars über volkstümliche Vorurteile mit einer Moses Mendelssohnschen Reaktion darauf in den Hauptschriften von Marx (1859, 1867) und in einem Brief richtiggestellt[133]. Den fraglichen Schatten in Marx' Gedächtnis („Urtyp eines Seichbeutels" ist ihm Mendelssohn, weil er -der in Wahrheit den „Weltweisen" fortgesetzt studierte- Lessing gefragt habe, wie er „den toten Hund Spinoza" ernstnehmen könne; M-Kugelmann, 27. Juni 1870), gleicht der DDR-Schriftsteller Heinz Knobloch durch eine sympathische Geschichtsreportage *Herr Moses in Berlin* aus.

Die dritte bei Marx mehrfach auftauchende Gestalt des Judentums ist mit einer abermaligen „Ausnahme" verbunden, „dem einzigen Fall. . ., wo er (Marx) etwas Günstiges aus ihrer (der Juden) alten Geschichte zu berichten hat". Eine „Kapital"-Fußnote verweise nämlich auf das „mosaische Gebot 'Du sollst dem Ochsen, der (da) drischt, nicht das Maul verbinden' (Deut. 25,4)

und stellt es der Grausamkeit der christlich-germanischen Menschenfreunde gegenüber, die ihren Leibeigenen beim Mahlen eine große hölzerne Scheibe um den Hals hängten, damit sie nicht den Mund mit der Hand erreichen und etwas Mehl hineintun könnten. In Marxens Darstellung scheint jedoch das biblische Gebot nicht auf die Hebräer, sondern auf die Ägypter zurückzugehen; die ersteren werden überhaupt nicht erwähnt, und der Gesetzgeber wird zum 'Moses aus Ägypten' "[134]. Also nicht die Tatsache, daß Marx die *amendements* zu den auf dem Dschebel Mussa von *Gott* dem Volk Israel (Und nicht umgekehrt!) verkündeten Zehn Geboten über die Praxis der ihm kultur- und religionsmäßig doch näher stehenden christlich-germanischen Gemeinschaft stellt, soll bemerkenswert sein. Sondern der Umstand, daß Marx offensichtlich der „stark sagenhaften Überlieferung des Pentateuch"[135] vom Sohn des Leviten Amram und seiner Gemahlin Jochebed nicht aufs Wort glaubt und dessen Anweisungen nicht den „Knechten aus Ägyptenland" zuschreibt. In der 1850 erschienenen Artikelserie „Die Klassenkämpfe in Frankreich" hätte Silberner übrigens (wie ein Zitat aus der vom Verf. als psychologischem Laien nicht ausgewerteten, interessanten Psychographie Marxens von Dr. Arnold Künzli beweist) einen Satz finden können, wo Marx seine Generation mit den Juden vergleicht, die Moses durch die Wüste führt - ohne Polemik bezüglich der Geführten oder Bemerkungen zum *pedigree* des Führers[136]. Kurz, Marx's Verhältnis zu bestimmten herausragenden Juden rangiert von der neutralen Stellung zu dem nach der Legende vom ägyptischen Königshof adoptierten Ur-Mose und dem Wohltäter Sir Moses über die ambivalente Haltung zum Rheinländer Moses Hess und die zornige Begegnung mit dem Berliner Moses Mendelssohn zur fast vollständigen Geringschätzung des Londoner J. Moses Levy als eines bloß geschäftstüchtigen Besitzers des bis 1879 liberalen, ersten erfolgreichen, hauptstädtischen Penny-Blatts, das zu über 60% aus Anzeigen bestand und 1882 - £ 120 000.-Jahresgewinn abwarf[137].

Bis zu seinem letzten Atemzug bzw. Federstrich wandte Marx den Juden mindestens zwei verschiedene Gesichter zu. Das eine war bärbeißig, das andre weniger abweisend. Als Engels wegen eines bewährten sozialdemokratischen Vorkämpfers, Adolph Hepner, der ihr „Manifest der Kommunistischen Partei" mit einem geeigneten Vorwort der Verfasser in USA verbreiten wollte, am 9. Januar 1883 fragte: „Was sagst Du dazu, daß das kleine Jüdchen. . .uns die Pistole auf die Brust setzen will wegen einer Vorrede zum 'Manifest'?", antwortete „der Mohr" darauf am nächsten Tag: „Das 'Pistole-auf-die-Brust-setzen' ist 'unsrer Leit' Natur und Art, also als Selbstverständliches mit dem Hepnerchen in Kauf zu nehmen!"[138]. Marx nahm mithin das etwas ungeduldige Drängen eines jüdischen Genossen, mit dem (wie vorher mit andern jüdischen Publizisten) ein Verlagsgeschäft abzuschließen er durchaus bereit war, unter derben Scherzworten als eine historisch gewordene, kulturgeschichtlich begründete und so zu beurteilende Unart hin.

Seine Praxis entsprach der Gewohnheit vieler Menschen, privatim einen unsympathisch auftretenden Schwarzen als „Nigger", ein lächerlich erscheinendes Vergnügen von Christen als *gojim naches,* die unangenehmen Eigenschaften irgendwelcher Deutscher als „typisch deutsch" zu bezeichnen, usw. Unliebenswürdig und bedenklich, wie solche Verallgemeinerungen sein mögen, so stellen sie doch noch lange kein System der Diffamierung, Diskriminierung oder gar Vernichtung der Beschimpften dar, wie wir es im allgemeinen dem sogenannten Antisemitismus zuschreiben. Wie es allerdings, um zu unserem Hauptgegenstand zurückzukehren -in bezeichnendem Kontrast zu der eindeutig projüdischen Aktion der petitionierenden Rheinländer- an mehr als einer Stelle auch in Marxens Schriften zur „Judenfrage" anklang. Gerade weil wir im Verhalten des jungen Marx zu den Juden eher eine verkappte Hilfestellung als eine unverhüllte Feindschaft entdeckt zu haben glauben, sei am Ende unserer Untersuchung noch einmal ausdrücklich auf die beunruhigenden Ansätze zu einer solchen hingewiesen. Als befriedigender Forschungserfolg ist nur das anzusehen, was, statt die Neugier des Forschers vorzeitig zu stillen, ein neues Problem für ihn aufzuwerfen geeignet ist. Und das neue Problem erweist sich besonders dann oft genug als das alte, wo es um ethnische oder politische Generalisierungen geht. Mehr als manche anderen erfordern sie „Definition, Qualifizierung, Vorbehalt, Übereinstimmung mit bekannten Tatsachen, Logik, Psychologie, Statistik, passende Vergleiche, genealogische Dauerhaftigkeit oder andere Teste"[139]. In den Geisteswissenschaften läßt die Methodik sich ebensowenig ungestraft vernachlässigen wie in den Naturwissenschaften.

Zu den anderen Testen gehört im vorliegenden Fall die Konfrontierung mit den Forschungsergebnissen der Östlichen Welt. Man möchte wünschen, daß zu diesem Zweck noch weit mehr der in Frage kommenden Arbeiten ins Deutsche übertragen würden. Gewiß ist ihre Lektüre nicht immer ein reiner Genuß. Faktische Irrtümer oder Meinungsverschiedenheiten bezüglich der Interpretation werden oft nur mit Gesinnungsgenossen sachlich diskutiert. Nichtkommunistische Marxforscher müssen darauf gefaßt sein, als „Marxforscher" belächelt wo nicht als „Marxfälscher" an den Pranger gestellt zu werden. „Es ist natürlich kein Zufall", verdammt eine russische Arbeit beispielsweise den gewissenhaften Marx-Apologeten des Westens, „daß Rubel die Genesis des Marxismus verfälscht; er begründet auf diese Weise den sozialdemokratischen Verrat am Marxismus". Der Verrat des übrigens keineswegs sozialdemokratisch Orientierten (dort als „Rechtssozialist" Abgestempelten) besteht in der von ihm vertretenen Auffassung, Marx sei „zur proletarischen Bewegung durch ethische Berufung gelangt". Was würde der russische Gelehrte wohl sagen, hielte ihm jemand in gleicher Diktion und Ausdeutung vor, daß er bei Marxens Definierung des Staats im Artikel „Zur Judenfrage" den atheistischen, demokratischen Staat mit dem christlich-germanischen „deutschen Staat" verwechselt und ausgerechnet von ihm versichert, er sei nach Marx „die ideale Form"?[140].

Doch auch die Überbleibsel der ursprünglich wohl vom Zarismus geformten Reaktionen müssen als historisch zustandegekommene „Selbstverständlichkeiten" um des unentbehrlichen kulturellen Austausch willen ertragen werden. Vielleicht sind sie schon bald ein Ding der Vergangenheit. Warum sollten angesichts der Leistungen bestimmter russischer (und anderer östlicher) Künstler, Naturwissenschaftler, Techniker und Kosmonauten nicht auch die Geisteswissenschaftler allmählich, um mit der Trierer Petition zu reden, „die Folgen eines unerhörten Druckes" überwinden? Warum sollten Marxologen es nicht den Musikern und den Medizinern gleichtun? Wo wir, aus welchen Gründen immer, prinzipiell verschiedener Meinung sind, bleibt uns immer noch die klare, sachliche Konstatierung. *We agree that we disagree.*

Vorstehende, schon in der 1966er Fassung unsres Buchs enthaltene und, wie der Großteil der damaligen Ausführungen wörtlich übernommene Formulierung unsrer Perspektive wird heute durch zwei erfreuliche Tatsachen gestützt. Einmal muß der Wahrheit zuliebe konstatiert werden, daß die bald ein halbes Jahrhundert umfassenden Bemühungen des Autors um die Geschichte der Arbeiterbewegung ungeachtet seiner entschieden westlichen Einstellung bei der östlichen Forschung größere Aufmerksamkeit erweckt haben. Die Forscher des Ostens sind ihm gegenüber außerdem nie in den hämischen Stil verfallen, den einige Mitglieder der jüngeren und mittleren Generation in der BRD offensichtlich für einen legitimen Bestandteil der Freiheit halten. Sodann hat auf diesem Gebiet in der DDR die lange Zeit überscharfe Kritik einer sachlicheren Platz gemacht. Eine junge Rezensentin entrüstete sich beispielsweise 1965 noch über die „phantastische These" des Autors, „daß ohne die sture Haltung und ohne das reaktionäre Eingreifen des preußischen Königs Marx und Engels 'kaum zu ihrer Rolle als revolutionäre Führer gekommen wären' ". Das war „platter historischer Subjektivismus", der „die Rolle objektiver Gesetze in der Geschichte"[141] leugnete. Sieben Jahre danach brachte die gleiche Zeitschrift eine durch wertvolle Hinweise erweiterte, faire Besprechung des Stellvertretenden Direktors im Ostberliner Institut für Marxismus-Leninismus, Heinrich Gemkow[142]. Die simultan in Leipzig und Frankfurt a.M. erschienene, von Manfred Kliem zusammengestellte und erläuterte Engels-Dokumentation[143] zitierte ohne unsachliche Bemerkungen ein halbes Dutzend einschlägiger Publikationen des Verf. und das *Marx-Engels-Jahrbuch 2*[144] immerhin die Hälfte seiner Bernays-Studien.

Es bleibt als unerfülltes, unverzichtbares Desideratum, daß solcherart ausgewertete Arbeiten nicht bloß, wie schon lange, in den wissenschaftlichen Bibliotheken des Nachbarlands vorhanden sind, sondern auch in seinen Buchhandlungen erworben werden können. „Ihr -die Partei- braucht die soz (ialistische) Wissenschaft, und diese kann nicht leben ohne Freiheit der Bewegung. Da muß man die Unannehmlichkeiten in Kauf nehmen, und man tut's am besten mit

Anstand, ohne zu zucken“[145] (E-August Bebel, 1.5.91). Diesem Appell unsres klugen und mutigen Wuppertalers ist nichts hinzuzufügen.

ANMERKUNGEN

1 Luc Somerhausen, *L'humanisme agissant de Karl Marx*, S. 3.

2 Robert W. White, *The Abnormal Personality*, S. 137.

3 *Karl Marx*: Grundlagen, S. 233., siehe S. 231-238.

4 Siehe die erschütternde Darstellung der sozialen Lage in Trier, ebd. S. 67-105.

5 Shlomo Na'aman, „Heine und Lassalle: Ihre Beziehungen im Zeichen der Dämonie des Geldes", in: *Archiv für Sozialgeschichte*, IV (1964), S. 75.

6 vgl. *Karl Marx:* Grundlagen, S. 104.

7 von Kritikern des bei Monz behandelten Gegensatzes nennen wir Karl-Georg Faber, „Zur Biographie von Heinrich und Karl Marx", in: *Geschichtliche Landeskunde*, III (1966), S. 161-171.

8 Goldschmidt, S. 33.

9 „Zur Judenfrage", S. 208, siehe unten, S. 153.

10 Ruge-Fleischer, 23.11.1844, Nerrlich, S. 378.

11 Heinrich Marx-Karl Marx, 9.9.1836, *MEGA* 1. Abt. Bd. I 2. Halbbd., S. 197.

12 „Zur Judenfrage", S. 212; siehe unten, S. 156.

13 Karl-Heinrich Marx, 10.11.1837; Heinrich Marx-Karl, 2.3.1837; ders. an dens., 12.8. 1837; ders. an dens., 9.12.1837; ders. an dens., 10.2.1838, *MEGA*, aaO., S. 202, 206, 219, 226-229.

14 Blumenberg, S. 39.

15 Sieh Lutz Graf Schwerin von Krosigk, *Jenny Marx*: Liebe und Leid im Schatten von Karl Marx, S. 164-172.

16 Marx-Ruge, 25.1.1843; ders. an dens., 13.3.1843, *MEGA*, aaO., S. 294, 307.

17 Ruge-Fleischer, 20.5.1844, Nerrlich, S. 354.

18 Marx-Ruge, im März 1843, *NEUE MEGA*, III, 1, S. 47.

19 Für die Korrekturen vgl. Henriette Marx-Karl Marx, 29.5.1840, ebd., S. 347-348; Blumenberg, S. 39.

20 Siehe *Karl Marx und Trier*, S. 39, 41-42, 93, 136, 141; für weiter oben gemachte Angaben siehe S. 45-66, 133-134.

21 Siehe Raphael Straus, *Die Juden in Wirtschaft und Gesellschaft*: Untersuchungen zur Geschichte einer Minorität, S. 66,116.

22 R (uge) an B (akunin), „Ein Briefwechsel von 1843" in: *DFJ*, S. 33-34.

23 zit. in Helmut Hirsch, *Karl Ludwig Bernays und die Revolutionserwartung vor 1848, dargestellt am Mordfall Praslin*, S. 9.

24 Ferdinand Coelestin Bernays, „Deutsche Zeitungsschau: apogryphische Zeitung", *DFJ*, S. 218-221. Die Ostberliner ME-Werkausgabe hat Recht, wenn sie Karl Ludwig Bernays als richtigen Namen bezeichnet, und Carlebach, S. 402, Unrecht, wenn er das Gegenteil behauptet. Siehe Helmut Hirsch, „Karl Ludwig Bernays, Heines Kampfgefährte aus den vierziger Jahren" in: *Heine Jahrbuch '74*, S. 85-102; „Karl Ludwig

Bernays, ein emigrierter Schriftsteller als US-Konsul in der Schweiz" in: *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte* (1975), S. 147-165; „Die Tätigkeit des emigrierten deutschen Demokraten Karl Ludwig Bernays während des amerikanischen Bürgerkrieges" in: *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte* (1976), S. 227-245.

25 Siehe Moses Hess-Berthold Auerbach, 6.12.1842, *Moses Hess*: Briefwechsel, hg. von Edmund Silberner u. Mitw. von Werner Blumenberg, S. 101.

26 Über diese ebd., S. 73 und 81.

27 Hess-Ludwig Braunfels, 10.10.1841, ebd., S. 81.

28 Braunfels-Auerbach, Mitte Oktober 1841, ebd., S. 83.

29 Hess-Auerbach, 13.12.1841, ebd., S. 84-85.

30 Ders. an dens., 19.6.1843, ebd. S. 103. Siehe auch Edmund Silberner, „Moses Hess als Begründer und Redakteur der Rheinischen Zeitung", *Archiv für Sozialgeschichte*, IV (1964), S. 5-44.

31 Heß-Auerbach, 21.9.1842, Silberner und Blumenberg, S. 98.

32 Ruge an seine Mutter, 23.10.1844, Nerrlich, S. 371.

33 „Zur Judenfrage", S. 209, siehe unten S. 154; vgl. „Wenn Silberner und in seinem Gefolge Hirsch in diesem Zusammenhang auf die Praktiken des deutschen Faschismus anspielen, liegt bei ihnen entweder ein theoretisches Mißverständnis oder eine bewußte Diffamierung der Marxschen Methode vor", Rosemarie Leuschen-Seppel, *Sozialdemokratie und Antisemitismus im Kaiserreich*: Die Auseinandersetzungen der Partei mit den konservativen und völkischen Strömungen des Antisemitismus 1871 - 1914, S. 35-36.

34 Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christenthums*, S. 154. Siehe auch S. 144, 146, wo Anschauungen über das Judentum entwickelt werden, die ähnlich bei Marx erscheinen.

35 „Zur Judenfrage", S. 213, siehe unten, S. 157.

36 Marx - Ruge, 9.7.1842, *MEGA* 1. Abt. Bd. I 2. Halbbd., S. 278.

37 Ebd. S. 277.

38 Marx - Oppenheim, ca. 25.8.1842, ebd. S. 279.

39 Siehe Kelchner, „Karl Heinrich Hermes", *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 12, S. 199-201; Karl Buchheim, *Die Geschichte der Kölnischen Zeitung*, Bd. 2, S. 34, 63, 251-254; ferner die „H." gezeichneten Leitartikel, KZ 1842, Nos. 187, 211, die Fußnote zur Denkschrift zu „Die Ältesten und Vorsteher der Judenschaft", No. 216, „Letztes Wort an Hrn. Philippson zu Magdeburg", Beil. zu No. 235. Vgl. Signet zwei Sterne, ebd. No. 194; Redaktionszusatz zum Dankgeschenk der Kölner Juden, KZ 1843, No. 199; Signet Sonne, Beil. zu No. 204; Ludwig Wihl, „Des Juden Vaterland", No. 223; Signet Komet, No. 230; Signet Malteser Kreuz, No. 238; sowie Signet drei Sterne, „Der leitende Artikel in Nr. 179 der Kölnischen Zeitung", Beibl. zu Nos. 191, 193, 195, der RZ 1842.

40 Signet Punkt im Kreis, ebd. Beibl. zu Nos. 142, 144, 146.

41 V., Berlin, „Die Bürgerliche Gleichstellung der Juden", ebd. Beibl. zu No. 167.

42 Siehe Signet zwei Striche zwischen zwei Punkten, ebd. No. 196 (Leitartikel); K. Nauwerck, Berlin, „Die Sache der Juden", Beibl. zu No. 226 (als Fußnote im Mkr., Stadtarchiv Köln 1085/34).

43 Signet zwei Scheren, ebd. Beibl. zu Nos. 244,247,249.

44 Siehe K.M., „Noch ein Wort über 'Bruno Bauer und die akademische Lehrfreiheit' von Dr. O.F. Gruppe. Berlin 1842", in: *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*, No. 273 v. 15.11.1842.

45 Siehe ebd. Nos. 274-282.

46 Ruge - Marx, 7.8.1842, *MEGA* 1. Abt. Bd. I 2. Halbbd., S. 323; NEUE MEGA, III. Abt., Bd. 1, S. 376.

47 Siehe Straus, S. 111.

48 Siehe Gustav Mayer, „Early German Socialism and Jewish Emancipation", zit. in: *Archiv für Sozialgeschichte, IV (1964), S. 263.*

49 David Hess war Vorstandsmitglied der jüdischen Gemeinde Köln und unterschrieb am 14. Juli 1843 das Dankschreiben an den „Hochzuverehrenden Durchlauchtigsten Herrn Landtagsmarschall der Hochpreislichen Hohen Ständeversammlung", nachdem die Landtagsmehrheit sich für die Gleichberechtigung der Juden ausgesprochen hatte (siehe *Freiheitsliebende Rheinländer*, S. 183-184).

50 Marx - Ruge, 13.3.1843, *MEGA* 1. Abt. Bd. I 2 Halbbd., S. 308.

51 Nach einer Urkunde vom 18.5.1843 (s. Carl Brisch, *Geschichte der Juden in Cöln und Umgebung:* aus ältester Zeit bis auf die Gegenwart, II, S. 153.

52 Siehe Klaus Schwank, *Peter Heinrich Merkens*; Signet Malteserkreuz, KZ 1843, No. 142 sowie die Düsseldorfer Meldung der Beil. zu No. 215.

53 D. Riazanov, *Marx et Engels*: Conférences faites aux cours de marxisme près l'Académie Socialiste, S. 28: „So verschmähte Marx also seine ehemaligen Glaubensgenossen keineswegs; er interessierte sich für die jüdische Frage und nahm an dem Kampf für die Befreiung der Juden teil".

54 Auskunft von Dr. Hubert Schiel, Trier, vom 22.12.1962.

55 „Sozialisten zur Judenfrage", S. 118.

56 So die in Anm. 52 genannte Zusammenfassung.

57 Siehe die Quellennachweise in Helmut Hirsch, „Carl Heinrich Marx als Prediger der Krefelder Deutschkatholiken (1847-1851)" in: *Archiv für Sozialgeschichte*, III, (1963), S. 123, Anm. 29-32; *Freiheitsliebende Rheinländer*, S. 74-75.

58 Siehe Siegmund Kaznelson, „Verlag und Buchhandel", Kaznelson, S. 139. Mitbegründer des 1844 errichteten Frankfurter Verlags war Joseph Jakob Ruetten, vor seiner Taufe Rindskopf.

59 „Neueste Schriften über die Judenfrage", in: *Allgemeine Literatur-Zeitung*, hg. von Bruno Bauer, H.1, ausgeg. Dez. 1843; H. 4, ausgeg. März 1844 und H. 8 („Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?"), ausgeg. Juli 1844, zählte 13 Titel solcher Kritiker auf. Ein Vergleich mit Marx' Zitaten zeigt die gewohnten kleinen Abweichungen.

60 Friedrich Engels und Karl Marx, *Die heilige Familie* (nachstehend zit. als „Heilige Familie"), S. 130-131. Vgl. Gustav Philippson, *Die Judenfrage von Bruno Bauer näher beleuchtet*. S. 5.

61 Siehe Shlomo Avineri, „Marx and Jewish Emancipation", in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. XXV (1964), No 3, S. 449-450; siehe auch die tiefschürfende Arbeit von Albert Massiczek, *Der menschliche Mensch*: Karl Marx' jüdischer Humanismus, insbesondere das Kapitel „Emanzipation der Menschheit vom Judenbild".

62 Heilige Familie, S. 131-132.

63 Ebd. S. 130. Zu Hirschs Bedeutung siehe die Studie von Hans Joachim Schoeps, *Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie in der Neuzeit*, Kap. V; zu Marxens -nicht wörtlichen, aber sinngemäßen - Zitaten aus Samuel Hirsch, *Das Judentum, der christliche Staat und die moderne Kritik*, S. 24-25; zum jüdischen Ethos bei Marx ebd. S. 35, 84, 99, 107, 111.

64 *Besorgnisse und Hoffnungen für die künftige Stellung der Juden in Preußen*, II, *Gabriel Riesser's Gesammelte Schriften*, hg. von von M. Isler, III, S. 490. Zu „Deutschlands am meisten respektiertem und bewundertem Juden - Gabriel Rießer" siehe auch Carlebach, S. 46-50.

65 Heilige Familie, S. 143, 176.

66 *Sozialisten zur Judenfrage*, S. 115.

67 Siehe Robert S. Wistrich, *Revolutionary Jews from Marx to Trotsky*, S. 31.

68 *Sozialisten zur Judenfrage*, S. 115.

69 Graetz-M, 1.2.77, in: Heinrich Graetz, *Tagebuch und Briefe*, hg. von Reuven Michael, S. 336, siehe S. 337.

70 Vgl. Heinrich Graetz, *Kohélet oder der Salomonische Prediger*, S. 2, 5, 38, bezgl. Datierung S. 13, mit Martin Hengel, *Judentum und Hellenismus*: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr., S. 213, wo die Entstehung des Qohelet 2 1/2 Jahrhunderte früher angesetzt wird.

71 Graetz-Hess, 3.4.65; Michael, S. 253.

72 Carlebach, S. 362, vgl. 401-402. Detaillierte Nachweise in Reinhard Buchbinder, *Bibelzitate, Bibelanspielungen, Bibelparodien, theologische Vergleiche und Analogien bei Marx und Engels*. Salcia Landmann meint indessen in *Der ewige Jude* von Marx, „daß er, der jüdische Antisemit, das Alte Testament nie aufgeschlagen hat" (S. 16).

73 *Sozialisten zur Judenfrage*, S. 140.

74 Heilige Familie, S. 176.

75 *Sozialisten zur Judenfrage*, S. 142.

76 Karl Marx, *Das Elend der Philosophie Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends"*, hg. von Hans Pelger, S.C.; Silberner findet es „sehr wahrscheinlich, daß Marx auf die antisemitische Haltung von Proudhon eingewirkt hat" (*Sozialisten zur Judenfrage*, S. 63). Zum Streit zwischen Marx und Grün siehe James Strassmeier, *Karl Grün und die Kommunistische Partei*: 1845-1848, Trier 1973.

77 Die 1948 verfaßte Studie von Roman Rosdolsky erschien als „La Neue Rheinische Zeitung et les Juifs" 1963 in: *Etudes de Marxologie*, S. 53-71, im deutschen Orig. als Anhang zu „Friedrich Engels und das Problem der 'geschichtslosen' Völker in der Revolution 1848-1849 im Lichte der 'Neuen Rheinischen Zeitung' ", in: *Archiv für Sozialgeschichte*, Bd. IV (1964), S. 251-267.

78 Siehe (Eduard von Müller-) Tellering, *Vorgeschmack in die künftige deutsche Diktatur von Marx und Engels*, Cöln 1850; Werner Blumenberg belegt allerdings in „Eduard von Müller Tellering: Verfasser des ersten antisemitischen Pamphlets gegen Marx", (Bulletin of the International Institute of Social History, Amsterdam), daß Marx Tellerings Korrespondenzen wiederholt lobte (S. 183, siehe S. 185 und für die tieferen Ursachen des Konflikts *passim*).

79 *Sozialisten zur Judenfrage*, S. 140 (Hervorhebg. im Orig.).

80 Ebd., S 134,135.

81 Edmund Silberner, „Eleanor Marx: Ein Beitrag zu ihrer Biographie und zum Problem der jüdischen Identität", in: *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte*, VI (1977), S. 292 (Hervorhebg. im Orig.).

82 Wistrich, S. 39-40.

83 Silberner, aaO.

84 Robert S. Wistrich, Hg., *The Left against Zion*: Communism, Israel and the Middle East, S. viii.

85 *Revolutionary Jews from Marx to Trotsky*, S. 42.

86 Bert Andréas, „Briefe und Dokumente der Familie Marx aus den Jahren 1862-1873", in: *Archiv für Sozialgeschichte*, II (1962), S. 186, 188.

87 Ebd., S. 188,189.

88 Siehe Edmund Silberner, *Johann Jacoby*: Politiker und Mensch, S. 120-121.

89 Ebd., S. 419.

90 Ebd., S. 503.

91 Andréas, S. 171.

92 Arno Herzig, „Abraham Jacobi und der Bund der Kommunisten", in: *Revolution und Demokratie in Geschichte und Literatur*: Zum 60. Geburtstag von Walter Grab, Hg. von Julius H. Schoeps und Imanuel Geiss unter Mitw. von Ludger Heid, S. 305.

93 Julius H. Schoeps, „Im Kampf um die deutsche Republik: Karl Blind und die Revolution in Baden 1848/49", Ebd., S. 275.

94 Zu dem auf Marx gemünzten Ausdruck vgl. Helmut Hirsch, Hg., *Friedrich Engels, Profile*: Eine Auslese aus seinen Werken und Briefen, S. 24-25; *Sozialisten zur Judenfrage*, S. 153-155. Die Angabe über Hirschs Herkunft ist Silberners Hauptwerk zu verdanken (*Moses Hess*: Geschichte seines Lebens, S. 634); zu Hirschs politischer Laufbahn siehe Georg Eckert, Hg., *Wilhelm Liebknecht Briefwechsel mit deutschen Sozialdemokraten*, Bd. I, S. 233-234.

95 Hilde Ottenheimer, „Soziale Arbeit", Kaznelson, S. 828; siehe auch S. 829.

96 *Sozialisten zur Judenfrage*, S. 133.

97 Julius H. Schoeps in seiner materialreichen Studie „Aron Bernstein - ein liberaler Volksaufklärer, Schriftsteller und Religionsreformer", in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, XXVIII (1976), S. 228. Im Zitat des Marx-Briefes (S. 241) ist das ironische „Rabbi" versehentlich ausgelassen.

98 Zit. in Shlomo Na'aman, *Lassalle*, S. 664.

99 Zur positiven Entwicklung des Verhältnisses zwischen Marx und Bernstein siehe auch Helmut Hirsch, Hg., *Eduard Bernsteins Briefwechsel mit Friedrich Engels*, passim.

100 Siehe Kaznelson, S. 124, 134, 573.

101 *Sozialisten zur Judenfrage*, S. 319.

102 Fritz Seidenzahl, *100 Jahre Deutsche Bank*: 1870-1970, S. 11.

103 Siehe Maximilien Rubel, *Marx-Chronik:* Daten zu Leben und Werk, S. 72-77, passim.

104 *Sozialisten zur Judenfrage*, S. 128; siehe S. 136.

105 Vgl. *Herr Vogt*, S. 228-229, Na'aman, S. 321 und unsere Anm. 106.

106 *Erinnerungen von Ludwig Bamberger,* hg. von Paul Nathan, S. 403-404; vgl. Harald Wessel, „Zur Wohnungssituation der Familie Marx 1850 bis 1856 in Soho" in: *Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung,* H. 6/1974, S. 1047-1052. W.H. Chaloner & W.O. Henderson, „Marx/Engels and Racism", *Encounter,* July 1975, S. 23 betrachten Zacharias Bamberger als Marxens wahrscheinlichsten Kreditgeber. Sein Büro lag neben dem von Louis Bamberger, dessen Memoiren den Besuch auf die Zeit zwischen Herbst 49 und Sommer 50 ansetzen.

107 Martin Cohn, „Heine-Erinnerungen", in: *Begegnungen mit Heine:* Berichte der Zeitgenossen, hg. von Michael Werner, Bd. II, S. 230-231.

108 Karl Baedeker, *Großbritannien,* S. 7.

109 *Sozialisten zur Judenfrage,* S. 131.

110 Ebd., S. 322; siehe Boris Nicolaievski u. Otto Maenchen-Helfen, *La vie de Karl Marx: L'homme et le lutteur,* übers. von Marcel Stora u. erw. S. 448. Maximilien Rubel, dessen *Bibliographie des oeuvres de Karl Marx* sich bezügl. dieser Artikel Riasanov anschloß, teilte dem Verf. am 11.10.79 schriftlich mit: „Heute würde ich sie in die Dubiosa einreihen". In der fraglichen Zeit verbarg Marx sich fast vier Monate bei Engels in Manchester, um gerichtlicher Belangung seitens des vom Bankrott bedrohten Gläubigers zu entgehen, des Dr.med. Freund, der für den zahlungsunfähigen Patienten flugs „der Jude" wurde (M-E, 2.12.54; siehe M-Moritz Elsner, 11.9.55; M-E, 3o.11.54, 23.4.57, 24.11.58). Jenny Marx registrierte diese Aufsätze nicht in ihrem Notizbuch (siehe Rubel-Hirsch, 17.10.79). Stil und Inhalt scheinen eher gegen Marx' Autorschaft zu sprechen.

111 Siehe Kaznelson, S. 136-137.

112 Saul K. Padover, *Karl Marx:* An Intimate Biography, S. 304.

113 Carl Misch, „Politik", Kaznelson, S. 541-542.

114 Oswald Jonas, „Schaffende Musiker", ebd., S. 153.

115 Siehe ebd., S. 445, 500, 504.

116 *Sozialisten zur Judenfrage,* S. 136, 323.

117 Siehe Kaznelson, S. 137.

118 Maximilien Rubel, Hg., Marx/Engels: *Die russische Kommune,* Kritik eines Mythos, S. 287; vgl. Paul W. Blackstock and Bert F. Hoselitz, *The Russian Menace to Europe:* by Karl Marx and Friedrich Engels.

119 *Sozialisten zur Judenfrage,* S. 136.

120 Carlebach, S. 408; Sybille Hess fehlt im Index.

121 Siehe Kaznelson, S. 6, 720, 870, 873, 874, 891-892; mit Heines Spottgedicht vgl. man die ambivalenten Briefstellen bei Kaufmann, Bd. 8 S. 109, 126, 172, 177, 180, 185, 201, 207, 220f., 225, 265, 277.

122 *Sozialisten zur Judenfrage,* S. 137.

123 ebd. S. 136.

124 Siehe z. B. M-E 31.3.1851, MEGA 3. Abt. Bd. I, S. 178. Während der Bankier Simon Bamberger (vgl. unsere Anm. 106) in der dort geschilderten Notlage nur das Etikett „alt" erhält, wird sein sonst unbekannter Berufskollege Stiebel als „Jude" eingeführt. Das war anscheinend ähnlich wie kleinbürgerlich-kleinlich-kulturell kleinspurig.

125 M-Lion Philips, 25.6.1864 (Werner Blumenberg, „Ein unbekanntes Kapitel aus Marx' Leben: Briefe an die holländischen Verwandten", in: *International Review of Social History*, Bd. I (1956). T. I, S. 101.

126 Ders.-dens., 29.11.1864, ebd. S. 107.

127 Siehe Maximilien Rubel, „Marx à la rencontre de Spinoza", in: *Cahiers Spinoza*, I (1977), S. 8-10.

128 Erinnerungen von Eleanor Marx, wiederabgedruckt in: Hans Magnus Enzensberger (Hg.), *Gespräche mit Marx und Engels*, Bd. I, S. 272.

129 Zit. Koch, S. 141.

130 Heinz Knobloch, *Herr Moses in Berlin*: Auf den Spuren eines Menschenfreundes, S. 426.

131 Rubel, aaO., S. 11, 13, 29-157.

132 *Sozialisten zur Judenfrage*, S. 252.

133 Rubel, aaO., S. 25-26; *post scriptum* des gleichen Aufsatzes in: *Cahiers de l'I.S.M.E.A.*, Serie S, no. 19-20 (1978), S. 261-265; *Karl Marx, Oeuvres, Economie*, I, hg. von Maximilien Rubel, S. 430, 1617, 1633.

134 *Sozialisten zur Judenfrage*, S. 133.

135 Helmuth von Glasenapp, *Die Nichtchristlichen Religionen*, S. 195.

136 Siehe Carlebach, S. 317.

137 Siehe Alan J. Lee, *The Origins of the Popular Press in England*, S. 67, 87, 89, 134, 164.

138 E-M, 9.1.1883, M-E, 10.1.1883, *MEGA*, 3. Abt. Bd. IV, S. 588, 589.

139 So Louis Gottschalk in seiner meisterhaften Zusammenfassung des Berichts, den das Komitee für Historische Analyse des Social Science Research Council 1963 in Chicago unter dem Titel *Generalization in the Writing of History:* A Report of the Committee On Historical Analysis of the Social Science Research Council veröffentlichte (S. 209).

140 T.I. Oiserman, *Die Entstehung der marxistischen Philosophie*, übers. von Erich Salewski, Kontrollredaktion Dr. Günter Kröber, S. 33. S. 211 heißt es: „Für Bruno Bauer und die anderen Junghegelianer war die Religion die Hauptquelle jeglichen sozialen Übels. Das Grundgebrechen des deutschen Staates sahen sie darin, daß er ein christlicher Staat sei2. . .". Note2 aber lautet: „Im Gegensatz zu dieser idealistischen Ansicht erklärt Marx, daß nicht das Christentum die Grundlage des deutschen Staates sei; seine Grundlage sei dieselbe, aus der auch das Christentum und die Religion überhaupt entstehe: 'Nicht das Christentum, sondern der menschliche Grund des Christentums ist der Grund dieses Staates. Die Religion bleibt das ideale, unweltliche Bewußtsein seiner Glieder, weil sie die ideale Form der menschlichen Entwicklungsstufe ist, die in ihm durchgeführt wird' ". Marx erklärt jedoch, wie wir gesehen haben, nichts zur „Grundlage des deutschen Staates". Es gab damals auch noch keinen „deutschen Staat", sondern nur eine Unzahl deutscher Staaten. Marx spricht vom „sogenannten christlichen Staat" und sagt (nach längerer Begründung) von ihm, er sei „nur einfach der Nichtstaat" („Zur Judenfrage", S. 194). „Der atheistische, der demokratische Staat" veranlaßt Marx hingegen nach einer Einleitung zu der Erklärung: „Dies geschieht im demokratischen Staat. Nicht das Christentum, sondern der menschliche Grund des Christentums ist der Grund dieses Staates. Die Religion bleibt das ideale, unweltliche Bewußtsein seiner Glieder, weil sie die ideale Form der menschlichen Entwicklungsstufe ist, die in ihm durchgeführt wird", (ebd. S. 197).

141 Jutta Seidel, Rezension in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung*, I (1965), S. 133.

142 Siehe ebd., XIV (1972), S. 1017-1020.

143 Manfred Kliem, *Friedrich Engels:* Dokumente seines Lebens, 1820-1895, S. 618, 625, 633 (hier ein unverdientes Lob, denn die Nachrechnung der Marx von Engels gegebenen Beträge ist Werner Blumenberg zu verdanken), 662, 667.

144 Martin Hundt, „Programmatische Bemühungen im Bund der Gerechten: Zu Marx' Einfluß auf ein neuentdecktes Katechismus-Fragment von 1844/1845" in: *Marx-Engels-Jahrbuch 2* (1979), S. 335 („Leider stieß ich auf Ihre beiden neueren Bernays-Studien erst nach Redaktionsschluß. . ." Hundt-Hirsch 8.11.79).

145 Hirsch, *Friedrich Engels: Profile*, S. 362.

DOKUMENTENANHANG

Die wirkliche Judenfrage war: Für oder gegen die politische Emanzipation der Juden? Für oder gegen gleiche Rechte der Juden?
Hal Draper, „How to manufacture Anti-Semites?" in „Karl Marx's Theory of Revolution", II (New York, London 1977)

1. Vorbemerkungen

Die nachstehend (wie sämtliche Zitate dieses Buchs) in modernisierter Rechtschreibung und Zeichensetzung wiedergegebenen Bittschriften an den Siebten Rheinischen Provinziallandtag[1] -im deutschen Volk „die erste öffentliche Körperschaft, die für die Emanzipation der Juden eintrat"[2] - erhielten ihr Gewicht vor allem durch die sich namentlich zu ihnen bekennenden Bürger. Alle religiösen Bekenntnisse und politischen Richtungen derer, die eine Änderung des im Vormärz geltenden, erst 1870-71 in ganz Deutschland überwundenen Rechtszustands anstrebten, dürften unter ihnen vertreten gewesen sein. Da waren einmal die Befürworter einer konstitutionellen Weiterentwicklung. Zu ihnen gehörte Gustav (später „von") Mevissen, „der jüngste unter den Führern des rheinischen Liberalismus"[3], ein Aktivist der „Rheinischen Zeitungsgesellschaft" und von 1842 ab Mitredakteur der von ihr betriebenen Zeitung. Neben ihnen standen Männer wie der damals, 1843, noch mit Marx befreundete, nachher mit ihm verfeindete Kölner Eisenbahnbüroangestellte Karl Heinzen, der zur radikalen politischen Demokratie hindrängte. Dann kamen diejenigen, denen die soziale Frage als das Dringlichste erschien. Das war der Fall bei dem Wuppertaler Literaten Hermann Püttmann, der Marx gut genug kannte, um durch seine Vermittlung an Heinrich Heine herantreten zu können[4].

Bemerkenswert ist ferner, daß diese Rheinländer die Interessen von nahezu 200 000 zurückgesetzten preußischen Landsleuten über ihre Sonderinteressen zu stellen wußten. So zeigten sich Joseph DuMont und seine Mutter, Katharina DuMont-Schauberg, als Besitzer der „Kölnischen Zeitung" Seite an Seite mit dem Stab der bis vor kurzem noch scharf mit ihr rivalisierenden „Rheinischen Zeitung". Letztere hatte am 31. März jenes Jahres auf Anordnung der Regierung ihr Erscheinen einstellen müssen. Zu der dadurch amtlich gemaßregelten und nun sozusagen wie ein Mann für die gleichfalls unterdrückten jüdischen Mitbürger eintretenden Gruppe gehörten der Präsident des Aufsichtsrats der „Rheinischen Zeitung", Advokat-Anwalt beim Königl. Landgericht Justizrat Gerhard Fay, die Aufsichtsratsmitglieder Landgerichtsassessor Joseph Ignaz Bürgers, Advokat Eduard Mayer, der in der Verteidigung der „Rheinischen" besonders aktive Augenarzt, „Operateur und Geburtshelfer" Dr. Karl Friedrich Stucke, der praktische Arzt und Geburtshelfer Dr. Wilhelm Thomé sowie die beiden Geranten. Diese Funktion erfüllten der seiner politischen Rolle halber aus dem preußischen Staatsdienst ausgeschiedene Landgerichtsassessor (Referendar) Dagobert Oppenheim, von Anfang des kommenden Jahres an Direktor der Köln-Mindener Eisenbahngesellschaft, später Bankier[5], und der Assessor Georg Gottlob Jung, einer der Hauptgründer, wo nicht der Hauptgründer des Blatts[6]. Er sollte Marx bald 800 Francs

nach Paris schicken, um ihn für die Beschlagnahme seiner anstelle eines Honorars empfangenen Exemplare der „Deutsch-Französischen Jahrbücher" durch deutsche Grenzbeamte zu entschädigen, und nach dessen Ausweisung von dort in Köln und Elberfeld eine Kollekte für ihn durchführen.

An Mitgliedern der Rheinischen Zeitungsgesellschaft unterschrieben (außer Mevissen und Heinzen) der Kaufmann Samuel Benjamin (NEUE MEGA: Bernhard) Cohen; der Kaufmann, Kunstsammler und Stadtrat Jos. Philip Engels; der Advokat-Anwalt beim Ersten Rheinischen Appellations-Gerichtshof F.M.v. Hontheim; der Gutsbesitzer, Deputierte bei den Rheinischen Provinzialständen und Direktor einer der ältesten deutschen Feuerversicherungen, der Kölnischen Feuerversicherungs-Gesellschaft (Colonia), Johann Heinrich Kamp von Königskamp zu Jülich[7]; der Kölner Kaufmann M. Kaufmann; der Großkaufmann, Industrielle und nachmalige Stadtverordnete Gustav Mallinckrodt; Peter Joseph Mülhens, unmittelbarer Nachfolger des weltbekannt gewordenen Kölner Parfümeurs[8]; der führende Privatbankier, Direktor der Rheinischen Eisenbahn-Gesellschaft und Rat der Colonia (Dagoberts Bruder) Abraham (später Geheimer Kommerzienrat Freiherr von) Oppenheim[9]; Johann Jakob vom Rath, reformierter Zuckerraffineriebesitzer in Duisburg und Köln; Hontheims Kollege am Berufungsgericht, Advokat-Anwalt A.L. Seligmann; der evangelische Kölner Bankier Karl Martin Stein -Schwiegervater von Jung-, und Johann Franz Heinrich Anton v. Wittgenstein, Vorsitzender des Zentral-Dombau-Vereins, Wiedererwecker des Kölner Karnevals und Mitglied des Rats der Domstadt. Von namhaften Aktionären der „Rheinsichen Zeitung", die ihre Unterschrift gaben, nennen wir ferner den Teilhaber des Bankhauses Abraham Schaaffhausen, Wilhelm Ludwig Deichmann, und einen anderen evangelischen Finanzmann, den Bankherrn der Firma Fried. Krupp, Kommerzienrat Friedrich Peter Herstatt[10].

An sonstigen Mitgliedern von Familien, die in Kölns Geschichte einen Namen haben, finden wir unter den Unterzeichnern der projüdischen Kundgebung (neben Püttmann, der 1844 als „Mitredakteur" der „Kölnischen Zeitung" in Köln lebte) Friedrich Aldenbrück, Verwaltungssekretär des Schul- und Stiftungsfonds; einen von drei Kaufleuten mit Namen Joseph Bel; v. Bianco; den im Vorstand des Dombauvereins tätigen Justizrat und Archivar, zugleich einer der Direktoren der Kölnischen Dampfschleppschiffahrts-Gesellschaft, I.A. Böcker; Karl Boisserée, Inhaber einer „Kohlen- und Gerißhandlung" und Mitglied der Handelskammer; den Buchdruckereibesitzer Wilhelm Clouth; den Eau de Cologne-Destillateur Karl Cramer, den Spediteur Johann Peter Enneper; den Operateur, Geburtshelfer und Armenarzt Dr.med. Peter Joseph Eupen; den Stadtrat Joh. Baptist Firmenich; den „Mäkler und Gutsbesitzer" Joseph Win. Guffanti; den „Grundgüterhändler" Julius Harff; den Firmeninhaber Heribert Bernhard Harperath; den Verwalter der Künstliche-Mineral-Wasser und Bade-Anstalt, Mathias Hölterhoff; den -führenden- Zuckerraffinerieeigentümer Karl Joest wie den Ergänzungsrichter am Handelsgericht W. Joest. Letzterer und Deichmann hatten vorher eine von Marx mitentworfene Petition zugunsten der „Rheinischen Zeitung" nicht unterschreiben wollen, während I. Mumm, Richter am Handelsgericht (er fehlt in der NEUEN MEGA) beidemale mittat[11].

Unter den Kölner Petitionären sehen wir weiter den Chef einer „Fabrik von Schneetafelsalz", Gerhard Joseph Keller; den „Schiffer und Holzhändler" Bernhard Klostermann; den Dr. jur. Karl Joh. Wilhelm Köhnen; den Präsidenten des Handelsgerichts F.W. Kropp; den in Köln und Antwerpen tätigen Kaufmann Peter Lauter; den Maler Mathias Joseph de Noel, seit 1826 erster Konservator des Kölner Museums (Wallrafianum); den Besitzer einer „Manufakturenhandlung en gros" Eduard Nohl und den Teppichfabrikanten Wilhelm Anton Norrenberg. Er sollte bald darauf den Lokalverein zum Wohl der arbeitenden Klassen mitbegründen und trug sich jetzt an erster Stelle in die Bittschrift ein. Schwerlich ein Zufall. Es unterschrieben Robert und Eugen Peill - ursprünglich eine Elberfelder Garnbleicherfamilie,

die sich der Industrie und dem Bankgewerbe zugewandt hatte - ebenso der Großvater des hitlerfreundlichen Düsseldorfer Industriellen Ernst Poensgen[12], nämlich der Reidemeister zu Schleiden in der Eifel Carl Poensgen. Als Protestant war er dort mit den Nöten einer Minderheit vertraut geworden. Es unterzeichneten der Lotterieeinnehmer (und Aktionär der Rheinischen Zeitungsgesellschaft NEUE MEGA) Kaspar Reimbold; der mit dem Barmer Dichter Emil Rittershaus verwandte Dr. med. Alfred Rittershausen[13], ein gebürtiger Düsseldorfer; das Handelskammermitglied C.G. Rolffs; ein Seydlitz (wohl der Kaufmann und Stadtrat Ignatz Seydlitz), der Kaufmann Heinrich Scheper (in Firma Opfergelt und Scheper) und der Kölnischwasserproduzent Johann Peter Spendeck.

Aus einigen in den Kölner Adressbüchern der Epoche enthaltenen Angaben geht nicht hervor, ob die Träger der betreffenden Namen zur städtischen Elite gehörten. Buchhalter J.H. Coppenhagen, Rentner Johann Ludwig Friedrich, Rentner Peter Platte, Rentner Karl Wilhelm Wachter, „Rothgerber" Wilhelm Werner: das hört sich für uns Heutige ziemlich bescheiden an, ist es jedoch deswegen nicht unbedingt immer gewesen. Auch diese Leute stellten jedenfalls ihre Unterschrift für die jüdischen Mitmenschen zur Verfügung. Bei anderen Unterschriften, Simonis zum Beispiel (vielleicht der internationale Spediteur Johann Simonis?) könnte es immer unbestimmbar bleiben, wer eigentlich dahinter steckt. Doch ein Blick auf die Namenslisten der öffentlichen Körperschaften Kölns aus jener Zeit überzeugt uns davon, ein wie namhafter Prozentsatz von Signataren darunter war. Natürlich gab es Ämter, Vereine und dergleichen, wo sie nicht oder nur schwach vertreten waren. Präziseres wird sich darüber erst mitteilen lassen, wenn alle oder fast alle der Unterschreibenden, darunter auch eine Gruppe aus Bonn, von den hierfür zuständigen Heimatforschern entziffert und identifiziert sein werden.

Solche Entzifferung und Identifizierung ist ein mühsames Unternehmen, für das wir nur die ersten Spatenstiche zu leisten vorhatten. Wird es einmal zu Ende geführt sein, so wäre es wohl angebracht, die Namen dieser Männer (und der einen Frau) mitsamt ihrer Worte vom Frühjahr 1843 an geeigneten Stellen zu verewigen. Seit dem Sommer 1977 hängt schon eine vom Verf. gestiftete Kopie der Kölner Petition im Zimmer des Petitionsausschusses des Landtags von Nordrhein-Westfalen (Bericht in: „Landtag intern", 13. Juni 1977). In Köln käme dafür etwa das Rathaus, der Gürzenich, eine Synagoge oder eins der Unternehmen in Betracht, deren ehemalige Chefs sich unter den Bittstellern befanden. Auf diese Art könnte namentlich der deutschen Jugend veranschaulicht werden, auf was für Vorfahren sie mit Genugtuung zurückblicken darf. Ob in diesem Fall der Name des Chefredakteurs der „Rheinischen Zeitung" mit aufzuführen sein wird? Wir haben ihn nicht unter der Bittschrift finden können, halten es aber für nicht unmöglich, daß er sich an einer schwer leserlichen Stelle des mit Unterschriften bedeckten Dokuments befunden hat oder noch entdeckt wird. In jedem Fall kennen und schätzen wir Marxens Bereitwilligkeit, sich der Aktion anzuschließen.

Hilft einem Joseph Hansens klassische Aktenpublikation mehr als einmal bei der Feststellung der zahlreichen Kölner Freunde der jüdischen Sache (Dokument 1), so entdecken wir bei der Trierer Initiative (abgesehen von Jos. Marx - wie weiter oben gesagt, vielleicht ein Verwandter von Marx) anhand des beachtenswerten Werks von Heinz Monz über die Geschichte dieser Stadt[14] die folgenden Sympathisanten: den Metzger Josef Blasius, den Kaufmann Mergens, den Gerber Thomas Varain, den Stadtratsältesten Jos. Wil. Schmelzer und einen Dr. Schleicher. Vermutlich ist es derselbe Dr. Robert Schleicher, der am 25.1. 1834 zusammen mit Marxens Vater (und anderen) an einer Demonstration zu Ehren der französischen Trikolore beteilt gewesen war. Hier hat die Lokalforschung noch mehr Neuland vor sich als im Falle Köln. Einstweilen sei nur noch darauf hingewiesen, daß die „Petition von Bürgern der Stadt Trier zur Gleichstellung der Israeliten mit den Bürgern der christ-

lichen Konfessionen" mit der Notiz „G. Lensing" versehen und offenbar am 13.6.43 bei ihm eingetroffen ist, weil dieses Datum am Kopf verzeichnet wird (Dokument 2).

Bereits (vor Erstveröffentlichung unsres Fundes im „Archiv für Sozialgeschichte" 1968) im Druck erschienen, aber dennoch zum Wiederabdruck höchst geeignet ist der Bericht des Ersten Landtagskomitees (Dokument 3). „In ausführlichen vortrefflichen Worten" - so urteilt der Berliner Rabbiner Dr. Ludwig Baeck in einer wohlabgewogenen Übersicht über die Geschichte seiner Religionsgemeinschaft in der Rheinprovinz[15] - empfahl und begründete der Berichterstatter des Ausschusses hier in Verbindung mit den verschiedenen örtlichen Eingaben den Antrag mehrerer Abgeordneter auf politische und bürgerliche Gleichstellung der Juden, und insbesondere auf Aufhebung des diffamierenden Dekrets von 1808. Es war der Abgeordnete Gisbert Lensing, ein Kanonikus aus Emmerich, der dem Stand der Landgemeinden angehörte und im Landbezirk Düsseldorf gewählt worden war. Der Erfolg des von ihm Vorgetragenen beruhte sicher zum Teil auf der inhaltlichen und formalen Qualität seiner parlamentarischen Intervention. Hatte sich 1837 auf dem 5. Landtag erst ein Fähnlein von 8 Vertretern für eine Befreiung der Juden zusammengefunden[16], so stimmten diesesmal 68 für und bloß 5 gegen eine Abschaffung des Dekrets. Für die Vorbereitung der vollständigen Gleichstellung stimmten 54, dagegen 19 Abgeordnete[17].

Es war ein historisches Ereignis und wurde als solches empfunden. „Als die Ergebnisse der Abstimmung für die Emanzipation bekannt wurden, jubelten Juden und Christen. Die Abgeordneten des Landtags sollen vor lauter Freude geweint haben. In den Wirtshäusern brachte man Hochrufe auf die Juden aus"[18]. Das sind die Funde einer jüngeren archivalischen Studie. Aus einer älteren darf man ihr hinzufügen, daß die israelische Gemeinde Berlin der neuen Blindenanstalt in Düren ein Geschenk von 1000 Talern machte - damals eine erkleckliche Summe. Auch diese Lichtblicke der deutschen Vergangenheit, der hoffentlich nicht endgültig vernichteten deutsch-jüdischen Symbiose, sollen unvergessen bleiben.

Für den von uns ohne Hervorhebungen gebrachten Text des zweiten Teils der Marxschen Kritik an Bruno Bauers Schriften zum jüdischen Problem (Dokument 4 -„dieses. . . muß als ein antisemitisches Dokument betrachtet werden", warnt Julius Carlebach -a.a.O. S. 357; ähnlich urteilt Hal Draper in der unser Motto liefernden Publikation) haben wir die französischen Worte übersetzt. Wir glauben uns umso eher hierzu berechtigt, als Marx beim Zitieren Fehler unterliefen. Das ist begreiflich, weil seine Sprachkenntnisse begrenzt waren. Weniger zu verstehen ist, daß die uns vorliegende Publizierung seines Aufsatzes, veranstaltet vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, noch hinter die vor 35 Jahren erfolgte Veröffentlichung des Moskauer Marx-Engels-Instituts zurückfällt. Dort waren die betreffenden Stellen nach dem französischen Original verbessert[19]. Auch mit der ebenda in einer Fußnote hinzugesetzten Übersetzung können wir uns nicht abfinden. Marx behandelt da angeblich das Menschenrecht, „willkürlich seine Güter, seine Einkünfte, die Früchte seiner Arbeit und seines Fleißes zu genießen und darüber zu disponieren"[20]. Hat der französische Gesetzgeber mit dem Ausdruck „à son gré" nicht „nach Belieben" gemeint? Das schloß willkürliche Dispositionen ebenso ein wie solche, die jeder Willkür entbehrten. Andererseits hat die Ostberliner Ausgabe vor der unsrigen den Vorzug, daß sie beide Teile enthält. Das trifft auch zu auf die mit nützlichen Seitenüberschriften versehene einbändige Taschenbuchausgabe von Siegfried Landshut[21]. Bei ihr ist jedoch zu bemängeln, daß sie die sicherlich von Marx nicht unbeabsichtigt angebrachte Kaufmannsdeutschwendung vom In-Evangelium-Machen so reproduziert wie sie in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern" erscheint. Vielleicht hat der Pariser Setzer sich gedacht, man könne ebensogut „im Evangelium machen".

Eine Separatausgabe des Marxschen Essays „Zur Judenfrage" ist Stefan Grossmann und dem Ernst Rowohlt Verlag zu verdanken. Sie ist wegen ihrer kurzen Einleitung noch heute

lesenswert, doch in Bezug auf die Textwiedergabe leider die flüchtigste der uns bekanntgewordenen deutschen Buchausgaben[22].

Dokument 1: Die Kölner Petition

Beilage zu dem Antrage auf Gleichstellung der Juden mit den übrigen Staatsbürgern der Rheinprovinz; Düsseldorf, den 23. Mai 1843,
P.H. Merkens, Abgeordneter der Stadt Köln

Sehr verehrliche Stände!

Wenn wir uns vertrauensvoll der Hoffnung hingeben dürfen, daß Sie die Ihnen vorgetragenen Wünsche für die Abwendung einer Maßregel teilen und mit allen Ihnen zu Gebot stehenden Mitteln gerne unterstützen werden, wodurch die gegenwärtig hierzulande bestehende Gesetzgebung und Gerichtsverfassung in irgendeiner Weise gefährdet werden könnten, wenn Sie, wie wir nicht minder überzeugt sind, mit uns in dem Grundsatze der Gleichheit vor dem Gesetze das Fundamentalprinzip der bürgerlichen Freiheit anerkennen, dann haben wir nicht zu befürchten, von Ihnen mißverstanden oder zurückgewiesen zu werden, wo wir Ihre Mitwirkung und Ihre Verwendung für eine spezielle Anwendung dieses Prinzips in Anspruch nehmen.

Es ist dies die Gleichstellung der Juden in ihren bürgerlichen Rechten mit den christlichen Bewohnern der Monarchie.

Ein großer Schritt dazu war in den alten Provinzen durch das Gesetz vom 11.März 1812 geschehen, und namentlich in den Landesteilen des linken Rheinufers der Rheinprovinz fand diese Gleichstellung unter der Fremdherrschaft in einer noch größeren Ausdehnung infolge der fünf französischen Gesetzbücher und der Gesetze vom 20. September und 27. November 1791, der Rudlerschen Proklamation vom 21. Frimaire Jahrs VI und der Konstitution des Jahres VIII statt. Das bekannte Judendekret von 1808 dehnte sich nicht auf alle französischen Departments aus; es war nur eine transitorische Bestimmung, die aufhören sollte, wenn sie nicht bei Ablauf der 10 Jahre, für welche sie gegeben worden, erneuert würde, und die gleich nach der Restauration in Frankreich aufgehoben worden ist, wo die Juden zu allen Ämtern, ja als Mitglieder der Deputiertenkammer wahlfähig sind.

Wie hat sich die Sache seitdem hier gestaltet?

Obgleich der Höchstselige König in dem Besitznahmspatente vom 5. April 1815 allen Bewohnern der Provinz und unter ihnen auch den Juden die Worte zugerufen: „Eure Religion, das Heiligste, was dem Menschen angehört, werde ich ehren und schützen" und hierdurch angelobt, des Glaubens wegen keinem Bewohner der Provinz die bürgerlichen Rechte anzutasten; - obgleich die Allerhöchste Kabinetsordre vom 8. August 1830 die fernere Anwendung des bei der Besitznahme in der Rheinprovinz geltenden Judenrechts befohlen, ist dennoch das Judendekret, da, wo es 1818 von selbst wegfallen sollte, aufrechterhalten und mit ihm eine für das Gefühl des Rheinländers peinliche Rechtsungleichheit zwischen dem Bewohner des rechten und linken Rheinufers.

Wir haben, es ist noch nicht lange her, eine ministerielle Verfügung gelesen, die in grellem Widerspruch gegen die Kabinetsordre vom 8. August 1830, jüdische Rechtskandidaten von der dritten Prüfung ausschließt und ihnen den Weg zu irgendeiner gerichtlichen Anstellung, selbst zu dem Advokatenstande, versperrt; wir wissen, daß sie nach dem neuesten Entwurfe der Kommunalordnung nicht einmal Gemeindeverordnete, viel weniger Gemeinderäte usw. werden können, und ohne daß ein Gesetz ihnen das Recht an dem ehrenvollen

Geschäfte des Geschworeneninstituts abgesprochen, vermissen wir sie schon seit langer Zeit unter den Mitgliedern desselben ebenso wie auf dem Katheder. Kurz, es ist sozusagen keine Laufbahn mehr, wo Ehre und Auszeichnung zu gewinnen, aus der man sie nicht verdrängt hätte.

Fragen wir aber, warum dies geschehen, so wird selbst der eifrigste Judenfeind nicht behaupten wollen oder dürfen, daß allgemeine Unwürdigkeit oder Untüchtigkeit der Juden ein solches Verfahren notwendig gemacht oder rechtfertigen könne; es ist in der neuesten Zeit aus amtlichen Berichten sogar mit Zahlen nachgewiesen worden, daß nach der Seelenzahl gerechnet, den Juden weniger Vergehen und Verbrechen zur Last gelegt werden können als ihren christlichen Mitbürgern, wir haben sie dagegen häufig in den vordersten Reihen gesehen, wo es galt, gemeinnützige Anstalten zu begründen, und wem von uns sind nicht der ehrenwerten Bekenner jenes Glaubens genug bekannt, mit denen er gerne die Sorge für des Vaterlandes Besten teilen und in der Beratung desselben an ihrer Seite sitzen würde?

Der Landtag von 1826 war aufgefordert, über die Verbesserung des Zustandes der Juden sein Gutachten abzugeben, resp. sich darüber zu äußern, was für Vorschläge und Wünsche er etwa in Rücksicht der bürgerlichen und Rechtsverhältnisse der Juden in der Provinz anzubringen haben möchte.

Dieses Gutachten ist erstattet und darauf im Landtagsabschiede vom 13. Juli 1827 die Zusicherung erteilt worden, daß es bei definitiver Entschließung über den Gegenstand in Erwägung gezogen werden solle.

Sechzehn Jahre sind seitdem verflossen, und noch ist diese Entschließung nicht erfolgt; fast ist eine andere Generation an die Stelle derjenigen getreten, deren Tun und Treiben, Leiden und Freuden der damalige Landtag zu beurteilen hatte; vieles ist seitdem geordnet und hat einen festen Bestand gewonnen, nur auf der Rechtsverfassung der Juden ruht noch der Fluch des Provisoriums und mit demselben der Stachel der peinlichsten Ungewißheit, wie ihre Verhältnisse geregelt werden sollen, doppelt peinlich, da von Zeit zu Zeit die widersprechendsten und mitunter sehr beunruhigenden Gerüchte auftauchen; dieser Ungewißheit muß ein Ende gemacht und das Schicksal der Juden endlich entschieden werden.

Dem Rheinischen Landtage, der sich durch manchen freimütigen Antrag sowie durch gründliche Erwägung der Provinzial- und Staatsinteressen schon oft ausgezeichnet, steht es wohl an, in dieser Angelegenheit die Initiative zu ergreifen.

Wir bitten gehorsamst darum und wir glauben nicht zu irren, wenn wir uns der Hoffnung hingeben, daß eine hohe Ständeversammlung gerne für die Aufhebung aller der gesetzlichen und faktischen Beschränkungen das Wort führen werde, wodurch unsere jüdischen Brüder und Mitbürger bisher an dem Genusse einer völligen Gleichheit der Rechte gehindert worden sind, während ihnen keine der Pflichten erlassen worden ist, die jeden Untertan des Staates trifft.

Wir hoffen, Ihre Stimmen werden nicht vergeblich erklingen und dem Rheinischen Landtage von 1843 die Ehre und Freude zuteilwerden, durch sein Vorwort einer zahlreichen Klasse seiner Mitbürger das wiedererwirkt zu haben, was ihr nicht hätte genommen werden sollen.

Köln, Im Mai 1843

In tiefster Verehrung
(Unterschriften)

Dokument 2: Die Trierer Petition

Petition von Bürgern der Stadt Trier zur Gleichstellung der Israeliten mit den Bürgern der christlichen Konfessionen.
Ausschuß I, 13.6.43, G. Lensing, Berichterstatter

Hohe Ständeversammlung!

Triers Magistrat und Bürgerschaft haben bereits ihre an die diesjährige Wirksamkeit einer Hohen Versammlung geknüpften Wünsche und Hoffnungen ausgesprochen. Nie -seit Entstehung unserer ständischen Verfassung, war diese Wirksamkeit eine so schwierige, vielumfassende und in die Verhältnisse des Vaterlandes und der Provinz tief eingreifende, wie jetzt.

Diese Betrachtung, nicht aber Gleichgültigkeit gegen den Druck, unter welchem noch immer ein Teil unserer Mitbürger schmachtet, war die Veranlassung, daß die Unterzeichneten bei Abfassung der frühern Petition die aus inniger Überzeugung entsprungene Bitte um Befürwortung der politischen und bürgerlichen Gleichstellung der Bekenner des israelitischen Glaubens mit den christlichen Bewohnern des Staats nicht hinzufügten, vielmehr die ernste und reifliche Beratung dieses von vielen Seiten angefeindeten Gegenstandes dem kommenden Landtage vorbehalten wollten.

Gesetzliche Veränderungen, welche als nahe bevorstehend und die ganze bürgerliche Stellung der Israeliten, jedenfalls aber ihre Kultus- und Schulverhältnisse betreffend, von Wohlunterrichteten bezeichnet werden, haben die übrigen Städte des Rheinlandes bewogen, schon jetzt ihre auf den keinerlei Einschränkung duldenden Prinzipien der Rechtsgleichheit wie auf der in den benachbarten Ländern gemachten Erfahrung beruhenden Ansichten und Wünsche verfassungsmäßig zur Kenntnis Sr. Majestät des Königs zu bringen.

Eine Hohe Ständeversammlung wird alsbald zur gründlichen Erörterung der gegenwärtigen Verhältnisse der Israeliten und der zum gemeinsamen Heile zu ergreifenden Maßregeln schreiten. Eine längere Verschweigung der Gesinnungen, welche Triers Bewohner in dieser wichtigen Angelegenheit hegen, würde daher eine Versündigung an den von ihnen in betreff aller übrigen Zeitfragen aufgestellten Grundsätzen und eine Verdunkelung ihres immer bewährten humanen Geistes sein.

Es kann nicht geleugnet werden, daß die unter der Herrschaft der französischen Gesetzgebung eingetretene beinahe völlige Gleichstellung der hiesigen Israeliten in politischen und bürgerlichen Rechten seit der Einverleibung der Rheinprovinz mit der Krone Preußens, trotz dem in dem Besitznahmspatente vom 5. April 1815 feierlich erteilten Versprechen des Schutzes aller vorgefundenen Religionsparteien- gänzlich verschwunden ist. Statt der damals gehofften und in Frankreich wirklich erfolgten Aufhebung des letzten Überbleibsels hundertjähriger Unduldsamkeit wurde das als Übergangsmaßregel für nur 10 Jahre eingeführte sogenannte Judendekret vom 17. März 1808 von neuem auf unbestimmte Zeit verlängert, und wir sehen jetzt diese durch Fleiß und Talente ausgezeichneten Bekenner eines andern Glaubens, eben wegen dieses Glaubens, in tausend Dingen, die mit der Religion in gar keiner Verbindung stehen, beschränkt und bedrückt.

Zu jedem Staatsdienste unfähig erklärt, ist ihnen in späterer Zeit die Hauptzuflucht ihrer Talente, der Katheder und die Advokatur, versperrt worden. Ohne Anteil an der Verfassung,

an dem Gemeindehaushalt, faktisch von dem ehrenvollen Amte der Geschworenen ausgeschlossen, beschränkt in jeder Beziehung, müssen sie dennoch alles Lasten des Staates und der Gemeinde tragen, alle Pflichten des Bürgers erfüllen, und noch hat sie kein Vorwurf der Säumigkeit in Erfüllung dieser Pflichten getroffen.

Der Haß und die Verfolgungen früherer Jahrhunderte und die in den letzten Jahrzehnten nach kurzer Hoffnung erfolgte Zurücksetzung konnten natürlich an dem Charakter eines sonst tüchtigen Volksstammes nicht spurlos vorübergehen, und es tragen unleugbar viele Israeliten auch jetzt noch in Charakter und Gesittung die Folgen eines unerhörten Druckes. Mit Aufhebung der Ursachen werden aber auch - davon sind wir innig überzeugt und finden die Wahrheit täglich jenseits der nahen Grenze bewährt - die Folgen schwinden. Mit Gleichstellung aller Bürger in allen Rechten werden, nach kurzem Übergange, die Israeliten, wenn sie auch gleich den Christen ihre Religion als heiligstes Gut festhalten, in allem Übrigen diesen nicht nachstehen. Ob zur Erleichterung dieses Übergangs einzelne Maßregeln notwendig erscheinen, das zu begutachten und Sr. Majestät dem Könige vorzuschlagen überlassen wir dem Ermessen einer erleuchteten Ständeversammlung, müssen uns aber gegen die vielseitig als höheren Orts beabsichtigt bezeichnete Maßregel der Errichtung eigner Korporationen für die israelitischen Bürger zur Verwaltung und zur Ausübung der Rechte Einzelner durch die Vertretung der Gesamtheit sowie überhaupt gegen jedes eine fortdauernde Isolierung in bürgerlicher Beziehung begünstigendes System aussprechen, da die Verschmelzung der Interessen und Ansichten, die gleiche Entwicklung des Staatsbürgertums aller Untertanen, ohne Unterschied der Religion, unmöglich durch äußere Absperrung und Errichtung neuer Scheidewände oder gar durch Aufdringung eines die Ehre des Bürgers und Vaterlandsverteidigers herabwürdigenden Privilegiums erzielt werden kann.

Möge es deshalb einer Hohen Ständeversammlung gefallen, Sr. Majestät unserm allergnädigsten Landesherrn die untertänige Bitte der unterzeichneten Bürger Triers um Erlassung eines die alsbaldige Gleichstellung der Israeliten mit den Bürgern der christlichen Konfessionen in politischen und bürgerlichen Rechten bezweckenden Gesetzes vorzutragen.

Einer Hohen Ständeversammlung

ehrerbietigste Bürger der Stadt Trier

Trier, den 10. Juni 1843 (Unterschriften)

Dokument 3: Der Komiteebericht

Bericht des Ersten Ausschusses an den Siebten Rheinischen Landtag über die beantragte Aufhebung des sogenannten Judendekrets und die fernere Gleichstellung der Juden mit den übrigen Einwohnern des Staats. Düsseldorf, 8.7.1843

Als dem göttlichen Stifter unserer heiligen Religion von den Pharisäern und Schriftgelehrten die Frage gestellt wurde: „Welches ist das höchste Gebot?" da erklärte er ihnen die Liebe zu Gott als das erste und höchste, zugleich aber auch die Liebe des Nächsten als das zweite, dem ersten völlig gleichstehende Gebot, mit dem Hinzufügen, in diesen beiden Geboten liege das ganze Gesetz und die Propheten.

Die spitzfindigen Pharisäer begnügten sich nicht mit dieser Antwort und fragten weiter: „Wer ist denn unser Nächster?" Hierauf erzählte ihnen Christus, weil es noch an der Zeit war, in Gleichnissen zu reden, die Geschichte von dem Reisenden, der auf dem Wege nach Jericho den Räubern in die Hände gefallen war, welche ihn, nachdem sie ihn ausgeplündert und mißhandelt hatten, halb tot am Wege liegen ließen; sodann fuhr er weiter fort:

„Ein Priester kam vorüber und ließ ihn liegen, ein Levit kam vorüber und ließ ihn liegen, endlich ein Samariter kam vorüber, dieser wurde von Barmherzigkeit bewegt (er goß Öl in seine Wunde), hob ihn auf sein Saumroß, führte ihn ins Wirtshaus, pflegte seiner, sorgte und zahlte im voraus für seine fernere Verpflegung und Genesung."

Nach dieser Erzählung stellte er die Frage: „Wer war hier der Nächste?" Und sie konnten ihm keine andere Antwort geben als: „ Derjenige, welcher Barmherzigkeit verübte", worauf Christus ihnen sagte: „Gehet hin und tuet desgleichen."

Also einen Samariter, einen von denjenigen Menschen, welche ihrer Religion wegen, weil sie nicht in Jerusalem, sondern in Samaria Gott anbeteten, den Haß und die Verachtung des Judentums in ihrer ganzen Fülle auf sich geladen hatten, derartig, daß ein Samariter sein und den Teufel in sich haben ihm gleichbedeutend war - einen solchen Menschen stellte ihnen Christus zu ihrer Beschämung als Muster vor. Kann man auf treffendere Weise den Sinn des Gebotes der Nächstenliebe erklären? Kann man es deutlicher dartun, daß diese Liebe durch keinen Unterschied des Standes, der Nation oder des Glaubens eingeschränkt werden darf? Meine christlichen Brüder! die ihr hier mit mir alle Bewohner einer Provinz, ohne Unterschied der Religion, zu vertreten habt, laßt uns dem von unserm göttlichen Lehrer aufgestellten Vorbilde, laßt uns dem barmherzigen Samariter nachstreben; laßt uns, wie er, nicht beanstanden, Öl in die Wunden einer zwar durch den Glauben von uns getrennten Menschenklasse zu gießen, die aber nichtsdestoweniger unsere Nächsten, unsere Brüder sind; laßt uns sorgen, soviel an uns ist, daß zwischen ihnen und uns jede Rechtsungleichheit verschwinde, daß jede Spur des Druckes, worunter sie Jahrhunderte geseufzt haben, verschwinde.

Wir werden dadurch zeigen, daß wir das Gebot unseres göttlichen Meisters im Geiste und in der Wahrheit zu würdigen wissen und nicht nötig haben, durch ähnliche Beispiele, wie die Pharisäer, nochmals belehrt und beschämt zu werden.

Nach diesem Vorworte gehe ich über zur Vortragung des Berichtes.

Sechs Abgeordnete der Städte und einer der Landgemeinden haben Anträge gestellt auf die politische und bürgerliche Gleichstellung der Juden mit den übrigen Einwohnern, und im besondern auf die Aufhebung des sogenannten Judendekrets vom 17. März 1808.

Diesen Anträgen sind beigefügt die mit zahlreichen Unterschriften versehenen Bittschriften der Städte Köln, Aachen, Trier, Düsseldorf, Bonn, Saarbrücken und St. Johann und des Kantons Wallerfangen, den nämlichen Gegenstand betreffend.

Bevor wir zur Prüfung dieser Anträge übergehen, wird es angemessen sein, einige historische Rückblicke zu tun, um den richtigen Standpunkt zu gewinnen, von welchem aus der gegenwärtige Zustand der Juden in unserer Provinz zu beurteilen ist. Nach der Zerstörung Jerusalems unter Titus und mehr noch nach der späteren Empörung der Juden unter Hadrian wurden dieselben in alle Teile des römischen Reichs zerstreut, und viele derselben wurden auf den Militärgrenzen des Reiches unter der Aufsicht der Kohorten angesiedelt; so erhielten dieselben Wohnplätze am Rheine, lange bevor unsere deutschen Vorfahren siegend der römischen Herrschaft ein Ende machten und auf den Trümmern des Weltreiches neue Staaten gründeten. Fremdlinge waren also die Juden am Rheine schon lange nicht mehr, als unsere Vorfahren seine Ufer von den römischen Fesseln befreiten und ihre Herrschaft dort begründeten; allein unter der neuen Herrschaft ward ihnen kein freudigeres Los zuteil als unter ihren Unterdrückern, den Römern. Ihre Geschichte ist vielmehr bis in die neueste Zeit eine wahre Leidensgeschichte, eine Aneinanderkettung von Bedrückungen, schimpflichen Erniedrigungen, Verfolgungen aller Art. Die Aufzählung derselben würde das Referat unnötigerweise verlängern, da sie nur allgemein Bekanntes enthalten könnte.

Erst die vorzüglich seit der Mitte des 18. Jahrhunderts immer mehr und mehr sich Geltung verschaffenden Grundsätze der Humanität, Philantropie und der Toleranz haben ihre Ketten zum Teile zerbrochen und zum größten Teile wenigstens gelüftet. Auf der linken Rheinseite gelangten die Juden zur völligen Emanzipation durch die Einführung der französischen Gesetze vom 29. September und 27. November 1791 und durch die Proklamation des Regierungskommissars Rudler vom 21. Frimaire Jahres VI (12. Dezember 1797). Es sei erlaubt, aus der letzteren die betreffende Stelle anzuführen und in Erinnerung zu bringen; die deutsche Gerechtigkeitsliebe wird ihr die gebührende Anerkennung nicht versagen, wenngleich sie aus einer Zeit stammt, welche für Deutschland der freudigen Erinnerungen nur wenige darbietet.

„Nur Gott allein", so heißt es, „werdet ihr von euern Glaubensmeinungen Rechenschaft zu geben haben, und eure bürgerlichen Rechte werden davon ganz und gar nicht abhängen. Jene Meinungen, wie sie immer sein mögen, werden ohne Unterschied geduldet werden und gleichen Schutz genießen." Seit jener Zeit wurde der Rechtszustand der Juden noch befestigt durch die Konstitution des Jahres XIII und durch die Einführung der 5 Napoleonischen Gesetzbücher. Diese kennen keine bürgerliche Ungleichheit und geben den Christen kein Vorrecht gegen die Juden.

Das Napoleonische Dekret vom 17. März 1808, veranlaßt durch im Elsaß vorgekommenen Unfug, verordnete zur Steuerung des Wuchers für einige und namentlich die nordöstlichen Departements des damaligen Kaiserreichs mehrere privatrechtliche Beschränkungen der Juden, auf eine vorübergehende Zeit von 10 Jahren, ohne jedoch in ihren bürgerlichen und politischen Rechten ihnen das Mindeste zu entziehen.

Dieses Dekret war, wie gesagt, als exzeptionelle Maßregel nur für die Dauer von 10 Jahren gegeben und hat außer Rheinpreußen allenthalben, namentlich in Frankreich, in Rhein-

baiern und Rheinhessen, am 17. März 1818 seine Gültigkeit verloren, auch in Rheinpreußen würde es am gedachten Tage erloschen sein, wenn nicht eine Königl. Kabinettsordre vom 3. März 1818 dasselbe auf eine unbestimmte Zeitdauer erneuert hätte. Nach diesem Dekrete bedürfen die Juden zum Betriebe von Handelsgeschäften eines jährlich zu erneuernden Moralitätspatents -in Ermanglung desselben muß der Richter jede noch so sehr rechtlich begründete Klage aus einem Handelsgeschäfte auf Einwendung des Beklagten zurückweisen- sie sind ferner beschränkt in der Klagbarkeit des Darlehns, und es wird ihnen außerdem noch der Beweis der gezahlten Valuta bei Schuldverschreibungen aller Art aufgelegt.

Solche Bestimmungen sind erniedrigend für den redlich gesinnten Juden und bieten einem unredlichen Christen die Gelegenheit, dem Juden gegenüber, auf Kosten der Gerechtigkeit, sich zu bevorteilen. Die Gerichte müssen es aus ihrer Praxis bezeugen, daß die Anwendung dieser Bestimmungen weniger dahin geführt hat, den Wucher zu verhüten, als den bösen Willen des unredlichen Schuldners zu begünstigen; sie müssen es ferner bezeugen, daß auf der rechten Rheinseite, wo das fragliche Dekret niemals Anwendung gefunden hat, das Bedürfnis solcher Ausnahmegesetze sich nicht herausgestellt hat.

Die Ehre des Christentums fordert es, daß seine Bekenner solche Privilegien zurückweisen. - Bitten wir daher unsern gerechten König:

> „daß es Ihm gefallen möge, die Anwendbarkeit des Napoleonischen Dekrets vom 17. März 1808 in dem linksrheinischen Teile der Provinz Allergnädigst aufzuheben."

Die Gewährung dieser Bitte würde in privatrechtlicher Beziehung die den Rheinländern so teuere Gleichheit vor dem Gesetze auch den Juden der linken Rheinseite vollständig gewähren und dadurch sie gleichstellen mit ihren Brüdern auf der rechten Rheinseite und der übrigen ganzen Bevölkerung des Staates. In Beziehung auf den fernern Gegenstand der eingangs genannten Anträge, namentlich die politische und bürgerliche Gleichstellung der Juden mit den christlichen Bewohnern des Staates, ist folgendes zur Aufklärung der Sachlage zu bemerken:

Was fürs linke Rheinufer durch die Rudlersche Proklamation eingetreten war, erlangte später durch die Einführung der französischen Gesetze auch im Großherzogtume Berg und im Königreiche Westphalen volle Gültigkeit. Für den Preußischen Staat wurde durch das Edikt vom 11. März 1812 ebenfalls in staats- und privatrechtlicher Beziehung den Juden Gleichheit der Rechte mit den christlichen Untertanen gewährt, jedoch mit dem Vorbehalte einer künftigen gesetzlichen Bestimmung über deren Zulassung zu öffentlichen Bedienungen und Staatsämtern (§ 9). Die deutsche Bundesakte stellte für die Juden die Gewährung der bürgerlichen Rechte in Aussicht, indem dieselbe in Art. 16 bestimmt: „Die Bundesversammlung wird in Beratung ziehen, wie auf eine möglichst übereinstimmende Weise die bürgerliche Verbesserung der Bekenner des jüdischen Glaubens in Deutschland zu bewirken sei und wie insonderheit denselben der Genuß der bürgerlichen Rechte gegen Übernahme aller Bürgerpflichten in den Bundesstaaten verschafft und gesichert werden könne. Jedoch werden den Bekennern dieses Glaubens bis dahin die denselben von den einzelnen Bundesstaaten bereits eingeräumten Rechte erhalten."

Obgleich diesem nach es scheint, daß der im Edikte vom 11. März 1812 im § 9 ausgesprochene Vorbehalt die Rheinprovinz nicht betreffen sollte, auch dessen Anwendbarkeit daselbst niemals publiziert worden, so findet doch hier, wie in der ganzen Monarchie, tatsächlich nicht nur die Fernhaltung der Juden von allen Ämtern und Ehrenstellen statt, sondern auch sogar der Advokatenstand, dessen Stellung in der Rheinprovinz doch eigentlich keine amtliche und an keine Anstellung von seiten des Staates gebunden ist, steht ihnen

nicht offen, und Juden, welche dem Studium der Rechte sich widmen, werden nach Analogie der übrigen Provinzen zu der erforderlichen Staatsprüfung nicht zugelassen. - Ferner werden Juden, ohne daß eine gesetzliche Bestimmung solches begründet, faktisch nicht zugelassen zur Haltung einer Apotheke, wenngleich die ärztliche Praxis ihnen nicht versagt ist. Endlich werden die Juden ebenso in faktischer Weise, ohne rechtliche Begründung und selbst den bestehenden Gesetzen zuwider, ausgeschlossen von den Funktionen eines Geschworenen.

Außer den hier genannten Zurücksetzungen unterliegen die Juden im ostrheinischen Teile des Regierungsbezirks Koblenz noch ferner allen denjenigen Beschränkungen, welche dort bei der Preußischen Besitznahme stattfanden. Die Kabinettsordre vom 8. August 1830 hat in Bezug auf diese sowie überhaupt auf die neuen Landesteile bestimmt, daß die bei der Okkupation derselben vorgefundenen Gesetze, die Stellung der Juden betreffend, auch fernerhin bis zur weiteren Bestimmung noch fortdauern sollen. Diesem nach sind dort die Juden nur Schutzuntertanen, nur in einigen Städten ist ihnen Schutz und Handel gestattet; die Erwerbung von Immobilien ist ihnen nicht unbedingt erlaubt, sogar die Ehe ist ihnen teilweise versagt.

Die Tendenz der Antragsteller geht nun dahin, daß diese hier aufgezählten sowie alle noch sonst etwa bestehenden Beschränkungen fallen und daß die Juden, so wie in allen Lasten und Verpflichtungen, auch in allen Rechten den christlichen Bewohnern des Staates gleichgestellt werden mögen.

Es wird überflüssig sein, die vielen eindringlichen Gründe, mit welchen diese Anträge unterstützt sind, hier zu wiederholen, und der Grundsatz, daß alle Menschen, wie vor Gott, so auch vor dem Gesetz gleich sein sollen, ist so tief in dem Busen eines jeden Rheinländers eingegraben, daß jedes fernere Bemühen, ihm Geltung zu verschaffen, dem Bestreben zu einem fertigen Bau die Fundamente legen zu wollen, nur gleichgestellt werden könnte; allein - hört man vielleicht sagen - die Gleichheit vor dem Gesetze gebührt zwar allen Genossen des Staatsverbandes, allen Staatsbürgern, doch müssen Fremdlinge die Bedingungen sich gefallen lassen, unter welchen ihnen der Aufenthalt unter uns nur gestattet ist, und solche Fremdlinge sind die Juden unter uns Christen. Diese Ansicht ist grundfalsch. - Die Wohnsitze ihrer Vorfahren waren früher am Rhein aufgeschlagen als die der von Osten her eingewanderten germanischen Stämme, von denen wenigstens viele unter uns ihre Abstammung herleiten mögen, wie die historische Einleitung zu diesem Referate nachgewiesen hat; und dann frage man sich, ob dieselben nicht durch das Edikt vom 11. März 1812 für ganz Preußen, sowohl als durch die früheren Gesetze in Frankreich, im Großherzogtume Berg und im Königreich Westphalen, zu Staatsbürgern geworden sind, wenn auch bis dahin ein mehr als anderthalbtausenjähriges Domizil den Charakter der Fremdlinge ihnen nicht benommen haben sollte.

Die Antwort ergibt sich von selbst.

Ferner hört man vielleicht einwenden: Die Religion der Juden enthalte Grundsätze, welche der sozialen Ordnung im Staate widerstreiten; solche Behauptungen werden gewöhnlich gestützt auf die Aussprüche einiger Talmudisten; allein, wenn wir dagegen die Vorschriften des mosaischen Gesetzes, in welchen auch wir den göttlichen Ursprung nicht verkennen, wenn wir die Aussprüche so vieler andern jüdischen Autoritäten, wenn wir die offiziellen Erklärungen des im Jahre 1806 in Paris versammelten Sanhedrins nicht unbeachtet lassen wollen, so dürfen wir die Meinungsäußerungen jener Talmudisten wohl ebensowenig dem ganzen Judentum in Anrechnung bringen, als wir uns selbst und dem Christentum die Zurechnung von antisozialen Äußerungen christlicher Schriftsteller wollen aufbürden lassen. Wenn endlich die Juden unter uns in Treue und Gehorsam gegen den Landesherrn, in Achtung und Befolgung der Gesetze, in Beförderung gemeinnütziger Zwecke, in Handlungen der Wohltätigkeit hinter den Christen häufig in keiner Weise zurückbleiben, so müssen die

Beschuldigungen der antisozialen Grundsätze, welche ihre Religion enthalten soll, wohl als völlig unbegründet erscheinen. Manchmal wird auch der niedrige Bildungsstand der Juden besonders in sittlicher Beziehung als ein Grund angesehen, daß sie zur bürgerlichen Gleichstellung mit den Christen wenigstens noch nicht befähigt seien; es ist dieses ein Grund, der stets bei allen Völkern und zu allen Zeiten vorgeschoben worden ist, wo es galt, die Emanzipation einer unterdrückten Menschenklasse zu verhindern. Referent hat ihn mehr als einmal in vollem Ernste gegen die Emanzipation der Katholiken in Irland vorbringen gehört; wer erinnert sich nicht des nämlichen Einwandes gegen die Emanzipation der Griechen in der Türkei, wer hört ihn nicht noch alltäglich vorbringen gegen die Freistellung der Farbigen in den überseeischen Ansiedlungen der Europäer, und gewiß werden die Braminen in dem nämlichen Grunde eine Stütze suchen, die Emanzipation der Parias und der übrigen untergeordneten Kasten der Hindus zu hintertreiben, sobald diese einmal zur Sprache kommt, was doch hoffentlich auch nicht ausbleiben wird. Die Unhaltbarkeit dieses Grundes wird am besten durch Beispiele widerlegt. Wie manchen Juden unter uns müssen wir in Beziehung auf den Standpunkt der Zivilisation und Sittlichkeit, welchen sie einnehmen, unsere volle Achtung zollen! Und wenn dagegen manche andere noch auf sehr tiefer Stufe stehen, so ist dieses leider auch noch der Fall mit sehr vielen Christen. - Bei benachbarten Nationen sehen wir Juden, welche sich würdig gemacht haben, die höchsten Ehrenstellen zu bekleiden; in England erblicken wir Moses Montefiore als Sheriff von London, in Frankreich, Belgien und Holland sehen wir Juden als Kriegsobersten und Generäle, Mitglieder der Deputiertenkammer, Konsuln, Professoren, Richter, Staatsprokuratoren, Advokaten und Notarien, Angestellte in den Ministerien usw.; sollten sie wohl in dem Vaterlande eines Moses Mendelssohn in Gesinnungsfähigkeit und Charakter hinter jenen zurückstehen?

Endlich glaubt man, die Gleichstellung der Juden widerspreche den Grundsätzen eines christlichen Staates oder gar, dem Christentum könnten Nachteile daraus erwachsen. Der oberste Grundsatz des Christentums ist ; alle Menschen ohne Unterschied des Glaubens als Brüder zu lieben; der Staat, der diesen Grundsatz als seine Grundlage anerkennt, hat demnach die Verpflichtung, diesen Grundsatz ins Leben zu rufen und die Idee zur Tat werden zu lassen.

Es ist aber die Göttlichkeit dieser Idee, ihre Unübertrefflichkeit als Grundlage der Sittlichkeit, der gesellschaftlichen Verhältnisse, der höchsten Veredlung und Beglückung des Menschengeschlechtes, welche dem Christentum den Sieg über seine Widersacher verschafft und welche dasselbe unfehlbar und unwiderstehlich dereinst zur wahrhaft allgemeinen, zur Weltreligion machen wird. - Möge die Fürsehung diesen Zeitpunkt nicht mehr fern sein lassen! Mittlerweile mögen wir, von der allumfassenden Liebe, die unser göttlicher Lehrer als das höchste Gebot uns bezeichnet, durchdrungen, uns bestreben, alle Mitmenschen zu uns zu erheben, sie uns gleichzustellen; in diesem Geiste lasset uns unsern biedern, von christlichem Geiste beseelten König bitten:

„alle noch bestehenden Hindernisse zur völligen Gleichstellung der Juden mit seinen christlichen Untertanen Allergnädigst beseitigen zu wollen, und uns dem Vertrauen überlassen, daß unserer Bitte die Allerhöchste Berücksichtigung nicht entgehen wird."

Vorgetragen und einstimmig genehmigt in der Sitzung des ersten Ausschusses.

Dokument 4: Zur Judenfrage II
(Hervorhebungen von H.H.)

Marx über „Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen frei zu werden", von Bruno Bauer (*Einundzwanzig Bogen*, S. 56-71)

Unter dieser Form behandelt Bauer das Verhältnis der jüdischen und christlichen Religion wie das Verhältnis derselben zur Kritik. Ihr Verhältnis zur Kritik ist ihr Verhältnis „ zur Fähigkeit frei zu werden".

Es ergibt sich: „Der Christ hat nur eine Stufe, nämlich seine Religion, zu übersteigen, um die Religion überhaupt aufzuheben", also frei zu werden, „der Jude dagegen hat nicht nur mit seinem jüdischen Wesen, sondern auch der Entwicklung der Vollendung seiner Religion zu brechen, mit einer Entwicklung, die ihm fremd geblieben ist" (S. 71).

Bauer verwandelt also hier die Frage von der Judenemanzipation in eine rein religiöse Frage. Der theologische Skrupel, wer eher Aussicht hat, selig zu werden, Jude oder Christ, wiederholt sich in der aufgeklärten Form, wer von beiden ist emanzipationsfähiger? Es fragt sich zwar nicht mehr: macht Judentum oder Christentum frei? sondern vielmehr umgekehrt, was macht freier, die Negation des Judentums oder die Negation des Christentums?

„Wenn sie frei werden wollen, so dürfen sich die Juden nicht zum Christentum bekennen, sondern zum aufgelösten Christentum, zur aufgelösten Religion überhaupt, d.h. zur Aufklärung, Kritik und ihrem Resultate, der freien Menschlichkeit" (S. 70).

Es handelt sich immer noch um ein Bekenntnis für den Juden, aber nicht mehr um das Bekenntnis zum Christentum, sondern zum aufgelösten Christentum.

Bauer stellt an den Juden die Forderung, mit dem Wesen der christlichen Religion zu brechen, eine Forderung, welche, wie er selbst sagt, nicht aus der Entwicklung des jüdischen Wesens hervorgeht.

Nachdem Bauer am Schluß der *Judenfrage* das Judentum nur als die rohe religiöse Kritik des Christentums begriffen, ihm also eine „nur" religiöse Bedeutung abgewonnen hatte, war vorherzusehen, daß auch die Emanzipation der Juden in einen philosophisch-theologischen Akt sich verwandeln werde.

Bauer faßt das ideale abstrakte Wesen des Juden, seine Religion, als sein ganzes Wesen. Er schließt daher mit Recht: „Der Jude gibt der Menschheit nichts, wenn er sein beschränktes Gesetz für sich mißachtet, wenn er sein ganzes Judentum aufhebt" (S. 65).

Das Verhältnis der Juden und Christen wird demnach folgendes: Das einzige Interesse des Christen an der Emanzipation des Juden ist ein allgemeinmenschliches, ein theoretisches Interesse. Das Judentum ist eine beleidigende Tatsache für das religiöse Auge des Christen. Sobald sein Auge aufhört, religiös zu sein, hört diese Tatsache auf beleidigend zu sein. Die Emanzipation des Juden ist an und für sich keine Arbeit für den Christen.

Der Jude dagegen, um sich zu befreien, hat nicht nur seine eigne Arbeit, sondern zugleich die Arbeit des Christen, die *Kritik der Synoptiker* und das *Leben Jesu* etc. durchzumachen.

„Sie mögen selber zusehen: sie werden sich selber ihr Geschick bestimmen; die Geschichte aber läßt mit sich nicht spotten" (S. 71).

Wir versuchen die theologische Fassung der Frage zu brechen. Die Frage nach der Emanzipationsfähigkeit des Juden verwandelt sich uns in die Frage, welches besondre gesellschaftliche Element zu überwinden sei, um das Judentum aufzuheben? Denn die Emanzipationsfähigkeit des heutigen Juden ist das Verhältnis des Judentums zur Emanzipation der heutigen Welt. Dies Verhältnis ergibt sich notwendig aus der besondern Stellung des Judentums in der heutigen geknechteten Welt.

Betrachten wir den wirklichen weltlichen Juden, nicht den Sabbatsjuden, wie Bauer es tut, sondern den Alltagsjuden.

Suchen wir das Geheimnis des Juden nicht in seiner Religion, sondern suchen wir das Geheimnis der Religion im wirklichen Juden.

Welches ist der weltliche Grund des Judentums? Das praktische Bedürfnis, der Eigennutz.

Welches ist der weltliche Kultus des Juden? Der Schacher. Welches ist sein weltlicher Gott? Das Geld.

Nun wohl! Die Emanzipation vom Schacher und vom Geld, also vom praktischen, realen Judentum, wäre die Selbstemanzipation unsrer Zeit.

Eine Organisation der Gesellschaft, welche die Voraussetzungen des Schachers, also die Möglichkeit des Schachers, aufhöbe, hätte den Juden unmöglich gemacht. Sein religiöses Bewußtsein würde wie ein fader Dunst in der wirklichen Lebensluft der Gesellschaft sich auflösen. Andrerseits:Wenn der Jude dies sein praktisches Wesen als nichtig erkennt und an seiner Aufhebung arbeitet, arbeitet er aus seiner bisherigen Entwicklung heraus, an der menschlichen Emanzipation schlechthin und kehrt sich gegen den höchsten praktischen Ausdruck der menschlichen Selbstentfremdung.

Wir erkennen also im Judentum ein allgemeines gegenwärtiges antisoziales Element, welches durch die geschichtliche Entwicklung, an welcher die Juden in dieser schlechten Beziehung eifrig mitgearbeitet, auf seine jetzige Höhe getrieben wurde, auf eine Höhe, auf welcher es sich notwendig auflösen muß.

Die Judenemanzipation in ihrer letzten Bedeutung ist die Emanzipation der Menschheit vom Judentum.

Der Jude hat sich bereits auf jüdische Weise emanzipiert. „Der Jude, der in Wien z.B. nur toleriert ist, bestimmt durch seine Geldmacht das Geschick des ganzen Reichs. Der Jude, der in dem kleinsten deutschen Staate rechtlos sein kann, entscheidet über das Schicksal Europas.

Während die Korporationen und Zünfte dem Juden sich verschließen oder ihm noch nicht geneigt sind, spottet die Kühnheit der Industrie des Eigensinns der mittelalterlichen Institute" (B. Bauer, *Judenfrage*, S. 14).

Es ist kein vereinzeltes Faktum. Der Jude hat sich auf jüdische Weise emanzipiert, nicht nur indem er sich die Geldmacht angeeignet, sondern indem, durch ihn und ohne ihn, das Geld zur Weltmacht und der praktische Judengeist zum praktischen Geist der christlichen

Völker geworden ist. Die Juden haben sich insoweit emanzipiert, als die Christen zu Juden geworden sind.

„Der fromme und politisch freie Bewohner von Neuengland", berichtet z. B. Oberst Hamilton, „ist eine Art von Laokoon, der auch nicht die geringste Anstrengung macht, um sich von den Schlangen zu befreien, die ihn zusammenschnüren. Mammon ist ihr Götze, sie beten ihn nicht nur allein mit den Lippen, sondern mit allen Kräften ihres Körpers und Gemüts an. Die Erde ist in ihren Augen nichts andres als eine Börse, und sie sind überzeugt, daß sie hienieden keine andere Bestimmung haben, als reicher zu werden denn ihre Nachbarn. Der Schacher hat sich aller ihrer Gedanken bemächtigt, die Abwechslung in den Gegenständen bildet ihre einzige Erhebung. Wenn sie reisen, tragen sie sozusagen ihren Kram oder Kontor auf dem Rücken mit sich herum und sprechen von nichts als Zinsen und Gewinn, und wenn sie einen Augenblick ihre Geschäfte aus den Augen verlieren, so geschieht dies bloß, um jene von andern zu beschnüffeln."

Ja, die praktische Herrschaft des Judentums über die christliche Welt hat in Nordamerika den unzweideutigen, normalen Ausdruck erreicht, daß die Verkündigung des Evangeliums selbst, daß das christliche Lehramt zu einem Handelsartikel geworden ist und der bankrotte Kaufmann in Evangelium macht, wie der reichgewordene Evangelist in Geschäftchen. „Der eine, den Sie an der Spitze einer achtbaren Gemeinde sehen, hat als Kaufmann angefangen; als sein Geschäft schlecht ging, hat er aus sich einen Geistlichen gemacht; jener andre hat mit dem Priesteramt begonnen, aber sobald er eine gewisse Geldsumme zu seiner Verfügung hatte, hat er die Kanzel des Handels halber verlassen. In den Augen einer großen Zahl ist das Priesteramt eine regelrechte gewerbliche Laufbahn." (Beaumont, aaO. S. 185-186).

Nach Bauer ist es ein lügenhafter Zustand, wenn in der Theorie dem Juden die politischen Rechte vorenthalten werden, während er in der Praxis eine ungeheure Gewalt besitzt und seinen politischen Einfluß, wenn er ihm im détail verkürzt wird, en gros ausübt" (*Judenfrage*, S. 14).

Der Widerspruch, in welchem die praktische politische Macht des Juden zu seinen politischen Rechten steht, ist der Widerspruch der Politik und Geldmacht überhaupt. Während die erste ideal über der zweiten steht, ist sie in der Tat zu ihrem Leibeignen geworden.

Das Judentum hat sich neben dem Christentum gehalten nicht nur als religiöse Kritik des Christentums, nicht nur als inkorporierter Zweifel an der religiösen Abkunft des Christentums, sondern ebensosehr, weil der praktisch-jüdische Geist, weil das Judentum in der christlichen Gesellschaft selbst sich gehalten und sogar seine höchste Ausbildung erhalten hat. Der Jude, der als ein besonderes Glied zu der bürgerlichen Gesellschaft steht, ist nur die besondere Erscheinung von dem Judentum der bürgerlichen Gesellschaft.

Das Judentum hat sich nicht trotz der Geschichte, sondern durch die Geschichte erhalten.

Aus ihren eignen Eingeweiden erzeugt die bürgerliche Gesellschaft fortwährend den Juden.

Welches war an und für sich die Grundlage der jüdischen Religion? Das praktische Bedürfnis, der Egoismus.

Der Monotheismus des Juden ist daher in der Wirklichkeit der Polytheismus der vielen Bedürfnisse, ein Polytheismus, der auch den Abtritt zu einem Gegenstand des göttlichen Gesetzes macht. Das praktische Bedürfnis, der Egoismus ist das Prinzip der bürgerlichen Gesell-

schaft und tritt rein als solches hervor, sobald die bürgerliche Gesellschaft den politischen Staat vollständig aus sich herausgeboren. Der Gott des praktischen Bedürfnisses und Eigennutzes ist das Geld.

Das Geld ist der eifrige Gott Israels, vor welchem kein andrer Gott bestehen darf. Das Geld erniedrigt alle Götter des Menschen - und verwandelt sie in eine Ware. Das Geld ist der allgemeine, für sich selbst konstituierte Wert aller Dinge. Es hat daher die ganze Welt, die Menschenwelt wie die Natur, ihres eigentümlichen Wertes beraubt. Das Geld ist das dem Menschen entfremdete Wesen seiner Arbeit und seines Daseins, und dieses fremde Wesen beherrscht ihn, und er betet es an.

Der Gott der Juden hat sich verweltlicht, er ist zum Weltgott geworden. Der Wechsel ist der wirkliche Gott des Juden. Sein Gott ist nur der illusorische Wechsel.

Die Anschauung, welche unter der Herrschaft des Privateigentums und des Geldes von der Natur gewonnen wird, ist die wirkliche Verachtung, die praktische Herabwürdigung der Natur, welche in der jüdischen Religion zwar existiert, aber nur in der Einbildung existiert.

In diesem Sinn erklärt es Thomas Münzer für unerträglich, „daß alle Kreatur zum Eigentum gemacht worden sei, die Fische im Wasser, die Vögel in der Luft, das Gewächs auf Erden - auch die Kreatur müsse frei werden."

Was in der jüdischen Religion abstrakt liegt, die Verachtung der Theorie, der Kunst, der Geschichte, des Menschen als Selbstzweck, das ist der wirkliche bewußte Standpunkt, die Tugend des Geldmenschen. Das Gattungsverhältnis selbst, das Verhältnis von Mann und Weib etc., wird zu einem Handelsgegenstand! Das Weib wird verschachert.

Die schimärische Nationalität des Juden ist die Nationalität des Kaufmanns, überhaupt des Geldmenschen.

Das grund- und bodenlose Gesetz des Juden ist nur die religiöse Karikatur der grund- und bodenlosen Moralität und des Rechts überhaupt, der nur formellen Riten, mit welchen sich die Welt des Eigennutzes umgibt.

Auch hier ist das höchste Verhältnis des Menschen das gesetzliche Verhältnis, das Verhältnis zu Gesetzen, die ihm nicht gelten, weil sie die Gesetze seines eigenen Willens und Wesens sind, sondern weil sie herrschen und weil der Abfall von ihnen gerächt wird.

Der jüdische Jesuitismus, derselbe praktische Jesuitismus, den Bauer im Talmud nachweist, ist das Verhältnis der Welt des Eigennutzes zu den sie beherrschenden Gesetzen, deren schlaue Umgehung die Hauptkunst dieser Welt bildet.

Ja, die Bewegung dieser Welt innerhalb ihrer Gesetze ist notwendig eine stete Aufhebung des Gesetzes.

Das Judentum konnte sich als Religion, es konnte sich theoretisch nicht weiterentwickeln, weil die Weltanschauung des praktischen Bedürfnisses ihrer Natur nach borniert und in wenigen Zügen erschöpft ist.

Die Religion des praktischen Bedürfnisses konnte ihrem Wesen nach die Vollendung nicht in der Theorie, sondern nur in der Praxis finden, eben weil ihre Wahrheit die Praxis ist.

Das Judentum konnte keine neue Welt schaffen; es konnte nur die neuen Weltschöpfungen und Weltverhältnisse in den Bereich seiner Betriebsamkeit ziehn, weil das praktische Bedürfnis, dessen Verstand der Eigennutz ist, sich passiv verhält und sich nicht beliebig erweitert, sondern sich erweitert findet mit der Fortentwicklung der gesellschaftlichen Zustände.

Das Judentum erreicht seinen Höhepunkt mit der Vollendung der bürgerlichen Gesellschaft; aber die bürgerliche Gesellschaft vollendet sich erst in der christlichen Welt. Nur unter der Herrschaft des Christentums, welches alle nationalen, natürlichen, sittlichen, theoretischen Verhältnisse dem Menschen äußerlich macht, konnte die bürgerliche Gesellschaft sich vollständig vom Staatsleben trennen, alle Gattungsbande des Menschen zerreißen, den Egoismus, das eigennützige Bedürfnis an die Stelle dieser Gattungsbande setzen, die Menschenwelt in eine Welt atomistischer, feindlich sich gegenüberstehender Individuen auflösen.

Das Christentum ist aus dem Judentum entsprungen. Es hat sich wieder in das Judentum aufgelöst.

Der Christ war von vornherein der theoretisierende Jude, der Jude ist daher der praktische Christ, und der praktische Christ ist wieder Jude geworden.

Das Christentum hatte das reale Judentum nur zum Schein überwunden. Es war zu vornehm, zu spiritualistisch, um die Roheit des praktischen Bedürfnisses anders als durch die Erhebung in die blaue Luft zu beseitigen.

Das Christentum ist der sublime Gedanke des Judentums, das Judentum ist die gemeine Nutzanwendung des Christentums, aber diese Nutzanwendung konnte erst zu einer allgemeinen werden, nachdem das Christentum als die fertige Religion die Selbstentfremdung des Menschen von sich und der Natur theoretisch vollendet hatte.

Nun erst konnte das Judentum zur allgemeinen Herrschaft gelangen und den entäußerten Menschen, die entäußerte Natur, zu veräußerlichen, verkäuflichen, der Knechtschaft des egoistischen Bedürfnisses, dem Schacher anheimgefallenen Gegenständen machen.

Die Veräußerung ist die Praxis der Entäußerung. Wie der Mensch, solange er religiös befangen ist, sein Wesen nur zu vergegenständlichen weiß, indem er es zu einem fremden phantastischen Wesen macht, so kann er sich unter der Herrschaft des egoistischen Bedürfnisses nur praktisch betätigen, nur praktisch Gegenstände erzeugen, indem er seine Produkte, wie seine Tätigkeit, unter die Herrschaft eines fremden Wesens stellt und ihnen die Bedeutung eines fremden Wesens - des Geldes - verleiht.

Der christliche Seligkeitsegoismus schlägt in seiner vollendeten Praxis notwendig um in den Leibesegoismus des Juden, das himmlische Bedürfnis in das irdische, der Subjektivismus in den Eigennutz. Wir erklären die Zähigkeit des Juden nicht aus seiner Religion, sondern vielmehr aus dem menschlichen Grund seiner Religion, dem praktischen Bedürfnis, dem Egoismus.

Weil das reale Wesen des Juden in der bürgerlichen Gesellschaft sich allgemein verwirklicht, verweltlicht hat, darum konnte die bürgerliche Gesellschaft den Juden nicht von der Unwirklichkeit seines religiösen Wesens, welches eben nur die ideale Anschauung des praktischen Bedürfnisses ist, überzeugen. Also nicht nur im Pentateuch oder im Talmud, in der jetzigen Gesellschaft finden wir das Wesen des heutigen Juden, nicht als ein abstraktes, sondern als ein höchst empirisches Wesen, nicht nur als Beschränktheit des Juden, sondern als die jüdische Beschränktheit der Gesellschaft.

Sobald es der Gesellschaft gelingt, das empirische Wesen des Judentums, den Schacher und seine Voraussetzungen, aufzuheben, ist der Jude unmöglich geworden, weil sein Bewußtsein keinen Gegenstand mehr hat, weil die subjektive Basis des Judentums, das praktische Bedürfnis, vermenschlicht, weil der Konflikt der individuell-sinnlichen Existenz mit der Gattungsexistenz des Menschen aufgehoben ist.

Die gesellschaftliche Emanziaption des Juden ist die Emanzipation der Gesellschaft vom Judentum.

ANMERKUNGEN

1 Die Originale befinden sich im Archiv des Landschaftsverbandes Rheinland (Bd. 373, Bl. 123-127; 153-156), dem auch an dieser Stelle für das Recht zur Veröffentlichung gedankt sei.

2 J. Hansen, Rheinische Briefe und Akten zur Geschichte der politischen Bewegung 1830-1850, Bd. I (Essen 1919), S. 562.

3 Ebd. S. 6. Seine Beteiligung ist umso bemerkenswerter, als er damals krank war (siehe Hansen, Gutsav von Mevissen, Bd. II (Berlin 1906), S. 291, 299.

4 Siehe Marx an Heine 12.1. und Ende Januar 1845, Friedrich Hirth, Heinrich Heine (Mainz 1950), S. 125; Engels an Marx, 20.1.1845, MEGA, III, I, S. 10.

5 Siehe Wilhelm Treue, „Dagobert Oppenheim: Zeitungsherausgeber, Bankier und Unternehmer in der Zeit des Liberalismus und Neumerkantilismus", in: *Tradition*, IX (1964), S. 145-175.

6 Vgl. Edmund Silberner, „Moses Hess als Begründer der Rheinischen Zeitung", in: *Archiv für Sozialgeschichte*, IV (1964), S. 5-44.

7 Siehe Kölnische Feuerversicherungsgesellschaft Colonia, Hg., *Ein Rückblick auf ihre fünfundsiebzigjährige Geschäftstätigkeit* (Köln 1948).

8 Siehe Werbeabteilung „4711", *160 Jahre No. 4711* (o.O., MCMLII).

9 Siehe Wilhelm Treue, „Abraham Oppenheim" in: *Rheinisch-Westfälische Wirtschaftsbiographien*, Bd. 8 (Münster 1962).

10 Siehe J. Nicke, *Die Familie Herstatt*, 2. erw. Aufl. bearb. von Robert Steimal, (Köln 1957) sowie von letzterem hg. I.D. Herstatt (Köln 1963).

11 In „Rheinische Briefe und Akten zur Geschichte der politischen Bewegung 1830-1850", Bd. I, steht als erster von 911 Kölner Bürgern „Ed. Mumm" (S. 414, 463), so daß unser „I" ein Lesefehler sein dürfte.

12 Über dessen Rolle vgl. George W. F. Hallgarten, *Hitler, Reichswehr und Industrie:* Zur Geschichte der Jahre 1918-1933 (Frankfurt M.1962) und die ausgewogenere Biographie von Lutz Hatzfeld, „Ernst Poensgen (1871-1949)", Rheinische Lebensbilder, Bd. 7.

13 Siehe Helmut Hirsch, „Ein ritterlicher Rittershausen", in: Mitteilungsblatt des Familienverbandes der Rittershaus(en), No. 33 (1968), S. 725-727.

14 Vgl. Heinz Monz, *Karl Marx und Trier:* Verhältnisse-Beziehungen-Einflüsse, Index.

15 Dr. Ludwig Baeck, „Die jüdische Religionsgemeinschaft", *Die Rheinprovinz*:1815-1915, hg. von Joseph Hansen, Bd. 2 (Bonn 1917), S. 242.

16 Siehe Gustav Croon, *Der Rheinische Provinziallandtag bis zum Jahre 1874* (Düsseldorf 1918), S. 113.

17 Bericht und Antrag in Verhandlungen des siebten Rheinischen Provinzial-Landtags nebst dem Allerhöchsten Landtagsabschiede, d.d. Berlin, den 30. November 1843 (Koblenz 1843), S. 542-547.

18 Eleonore Sterling, „Der Kampf um die Emanzipation der Juden im Rheinland", *Monumenta Judaica*, Handbuch im Auftrag der Stadt Köln hg. von Konrad Schilling (Köln 1963), S. 300. Siehe die wertvolle Gesamtdarstellung von Wilhelm Treue, „Die

Juden in der Wirtschaftsgeschichte des rheinischen Raumes: 1648 bis 1945", ebd. S. 436-451 sowie Croon, aaO.

19 Vgl. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, *Karl Marx, Friedrich Engels, Werke*, Bd. 1, 4. Aufl. (Berlin 1961), S. 347-377 und MEGA, 1. Abt., Bd. 1, erster Halbbd. hg. von D. Rjazanov (Frankfurt 1927), S. 576-606.

20 Werke, aaO. S. 365.

21 *Karl Marx, Die Frühschriften*, hg. von Siegfried Landshut, (Stuttgart 1953), S. 171-207; siehe speziell S. 203.

22 *Zur Judenfrage von Karl Marx*, hg. und eingl. von Stefan Grossmann (Berlin 1919).

VERZEICHNIS DER FÜR DIESES BUCH BENUTZTEN QUELLEN

ACTA DER RHEINISCHEN PROVINZIAL–STÄNDE betr. die Verhältnisse der Juden, Prov. Archiv No. 3713, Archiv, Verwaltung des Provinzialverbandes, Köln-Deutz.

ADORNO, Theodor W., Frenkel-Brunswik, Else, Levinson, Daniel J., Sanford, R. Nevitt u.a., *The Authoritarian Personality,* 2 Bde. (New York 1964).

ANDREAS, Bert, „Briefe und Dokumente der Familie Marx aus den Jahren 1862-1873", in: *Archiv für Sozialgeschichte,* II (1962).

ARANJOSSI, Magda, *Leo Frankel,* aus d. Ungar. übers. v. Géza Engl (Berlin 1957).

AVINERI, Shlomo, „A note on Hegel's views on Jewish emancipation", in: *Jewish Social Studies,* XXV No. 2 (1963).

–, „Marx and Jewish Emancipation", in: *Journal of the History of Ideas,* XXV No. 3 (1964).

BAECK, Ludwig, „Die jüdische Religionsgemeinschaft", in: *Die Rheinprovinz:* 1815-1915, hg. von Joseph Hansen, Bd. II (Bonn 1917).

BAEDEKER, Karl, *Großbritannien* (Leipzig 1889).

BAMBERGER, Ludwig, *Erinnerungen,* hg. von Paul Nathan (Berlin 1899).

BARNIKOL, Ernst, *Das entdeckte Christentum im Vormärz* (Jena 1927).

BATO, Y.L., „Karl Marx's Ancestry", in AJR Information, XX No. 2 (1965).

BAUER, Bruno, *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen* (Leipzig 1841, Neudr. Aachen 1969).

–, „Der christliche Staat und unsere Zeit", in: *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst,* Nos. 135-140 (1841).

–, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker,* 2 Bde. (Leipzig 1841), Bd. 3 (Braunschweig 1842).

–, „Die Judenfrage", in: *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst,* Nos. 274-282 (1842).

–, *Die Judenfrage,* (Braunschweig 1843).

–, „Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen frei zu werden", *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz,* hg. von Georg Herwegh (Zürich 1843), Wiederabdr. in: *Bruno Bauers Feldzüge der reinen Kritik,* Nachw. von Martin Sass (Frankfurt M. 1968).

–, „Neueste Schriften über die Judenfrage", in: *Allgemeine Literatur-Zeitung,* H. 1 (Dez. 1843), H. 4 (März 1844).

–, „Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?", in: *Allgemeine Literatur-Zeitung*, H. 8 (Juli 1844).

BEAUMONT, Gustave de, *Marie ou l'Esclavage aux Etats-Unis*, 2 Bde. (Paris 1835).

–, *Marie or Slavery in the United States*, übers. aus dem Franz. von Barbara Chapman (Stanford 1958).

BEIN, Alex, „The Jewish Parasite", in: *Year Book*, IX (1964).

BEKANNTMACHUNGEN DER FREUNDESKREISE DER DEUTSCHEN VOLKSFRONT (Paris 1938).

BERLIN, Isaiah, *Karl Marx*, aus dem Engl. übers. von Curt Meyer-Clason (München 1959).

BERNSTEIN, Eduard, *Briefwechsel mit Friedrich Engels*, hg. von Helmut Hirsch (Assen 1970).

BLACKSTOCK, Paul W. und Hoselitz, Bert F.. *The Russian Menace to Europe:* by Karl Marx and Friedrich Engels (Glencoe 1952).

BLEUEL, Hans Peter, *Ferdinand Lassalle* (München 1979).

BLOCH, Ernst, *Geist der Utopie*, Faks. der Ausg. von 1918 (Frankfurt M. 1971).

–, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, I, 2. Aufl. (Frankfurt M. 1963).

BLOOM, Solomon F., „Karl Marx and the Jews", in: *Jewish Social Studies*, IV (Jan. 1942).

BLUMENBERG, Werner, „Eduard von Müller-Tellering", in: *Bulletin of the International Institute of Social History Amsterdam*, No. 3 (1951).

–, „Ein unbekanntes Kapitel aus Marxens Leben", in: *International Review of Social History*", I (1956).

–, *Karl Marx in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (Reinbek 1962).

BOCKMÜHL, Klaus Erich, *Leiblichkeit und Gesellschaft* (Göttingen 1961).

BOENIGK, Freiherr Otto von, „Karl Marx und die Judenfrage", in: *Die Gegenwart*, XXXXV (1894).

BOORSTIN, Daniel J., *The World of Thomas Jefferson* (Boston 1948).

BORMANN, K. Th. F. und Daniels, Alexander von, *Handbuch der für die Königl. Preuß. Rheinprovinzen verkündigten Gesetze, Verordnungen und Regierungsbeschlüsse aus der Zeit der Fremdherrschaft*, 8 Bde. (Köln 1833-1845).

BRISCH, Carl, *Geschichte der Juden in Cöln und Umgebung*, Bd. I (Mülheim a.R. 1879).

BRAUNFELS, Ludwig, „Kaukasus", *Deutscher Musenalmanach für 1841*, hg.

von Th. Echtermeyer und Arnold Ruge (Berlin 1841).

BROWDER, Earl Russell, *Marx and America* (New York 1958).

BUBER, Martin, *Pfade in Utopia* (Heidelberg 1950).

BUCHBINDER, Reinhard, *Bibelzitate, Bibelanspielungen, Bibelparodien, theologische Vergleiche und Analogien bei Marx und Engels* (Berlin 1976).

BUCHEZ, P.J.B. und Roux, P.C., *Histoire Parlementaire de la Révolution Française*, Bd. 28 (Paris 1836).

BUCHHEIM, Karl *Die Geschichte der Kölnischen Zeitung*, Bd. II (Köln 1930).

BÜLOW, Fürst, *Denkwürdigkeiten*, Bd. 4 (Berlin 1931).

CALVEZ, Jean-Yves, *La Pensée de Karl Marx*, 7. Aufl. (Paris 1969).

CARLEBACH, Julius, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*, (London, Henley, Boston 1978).

CHALONER, W.H. & Henderson W.O., „Marx/Engels and Racism", in: *Encounter* (London July 1975).

C[LOOTS], M. Le B (aron) d[e], D (u) V (al) D (e) G (race), *Lettres sur les Juifs à un ecclésiastique de mes amis* (Berlin MDCCLXXXIII).

CONKLIN, Francis, „Some aspects of the Marxian Philosophy of God", in: *The New Scholasticism*, XXVIII (1954).

CORNU, Auguste, *Karl Marx* (Paris 1934).

–, *Karl Marx et Friedrich Engels*, Bd. II (Paris 1958), Bd. III (ebd. 1962).

COTTIER, Georges M.-M., *L'Athéisme du jeune Marx* (Paris 1959).

COWLES, Virginia, *Die Rothschilds*, aus dem Engl. übers. von Hans Jürgen von Koskul (Würzburg 1974).

CRAVEN, Avery, Johnson, Walter, Dunn, Roger F., *A Documentary History of the American People*, (Boston 1951).

CROON, Gustav, *Der Rheinische Provinziallandtag bis zum Jahre 1874* (Düsseldorf 1918).

DAUMER, Georg Friedrich, *Der Feuer- und Molochdienst der alten Hebräer als urväterlicher, legaler, orthodoxer Cultus historisch-kritisch nachgewiesen* (Braunschweig 1842).

DEMETZ, Peter, *Marx, Engels und die Dichter* (Stuttgart 1959).

DESROCHE, Henri, *Marxisme et Religions* (Paris 1962).

DEUTSCHES GESCHLECHTERBUCH, hg. von Edmund Strutz in Gemeinsch. mit Friedrich Wilh. Euler, Bd. 123 (Glücksburg 1958).

DIRKS, Walter, „Marxismus in Christlicher Sicht", in: *Frankfurter Hefte*, II, H. 2 (1947).

DORNEMANN, Luise, *Jenny Marx*, erw. 2. Aufl. (Weimar 1955).

DRAPER, Hal, *Karl Marx's Theory of Revolution*, Bd. I (2 T.), (New York London 1977), Bd. II (Ebd. 1978).

DUBNOW, Simon, *Die neueste Geschichte des jüdischen Volkes*, übers. aus d. Russ. von A. Steinberg, Bd. IX (Berlin 1929).

DUDEN, Gottfried, *Die nordamerikanische Demokratie und das v. Tocqueville'sche Werk darüber* (Bonn 1837).

ENGELS, Friedrich und Marx Karl, *Die heilige Familie* (Frankfurt M. 1845).

ENGELS, Friedrich, *Erinnerungen an Karl Marx* (Berlin 1953).

ENZENSBERGER, Hans Magnus (Hg.), *Gespräche mit Marx und Engels* Bd. I (Frankfurt M. 1973).

ESCHENBURG, Theodor, „Tocquevilles Wirkung in Deutschland", *Alexis de Tocqueville, Werke und Briefe*, hg. von J.P. Mayer in Gemeinsch. m. Theodor Eschenburg und Hans Zbinden, Bd. I (Stuttgart 1959).

FABER, Karl-Georg, „Zur Biographie von Heinrich und Karl Marx", *Festschrift Johannes Bärmann* (Wiesbaden 1966).

FEUERBACH, Ludwig, *Das Wesen des Christentums* (Leipzig 1841).

FRAENKEL, Ernst, *Amerika im Spiegel des deutschen politischen Denkens* (Köln, Opladen 1959).

FRÄNKEL, W.B., *Das Bekenntniss des Proselyten* (Elberfeld 1841).

–, *Die Unmöglichkeit der Emanzipation der Juden im christlichen Staate* (Elberfeld 1842).

–, *Die Rabbiner-Versammlung und der Reform-Verein* (Elberfeld 1844).

Frankfurter Zeitung, Beil. zu No. 115 (1884).

GALLEY, Eberhard, „Heinrich Heines Privatbibliothek", in: *Heine-Jahrbuch 1962*

GEBHARDT, Jürgen, „Karl Marx und Bruno Bauer", in: *Politische Ordnung und menschliche Existenz*, Festgabe für Eric Vögelin zum 60. Geburtstag, hg. von Alois Dempf, Hannah Arendt, Friedrich Engel-Janosi (München 1962).

GEISS, Imanuel, „Tocqueville und Karl Marx", in: *Die Neue Gesellschaft*, VI (1959).

GEMKOW, Heinrich, Rezension in: *Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung*, Heft XIV (1972).

GLASENAPP, Helmuth von, *Die Nichtchristlichen Religionen* (Frankfurt M. 1958).

GOITEIN, Irma, *Probleme der Gesellschaft und des Staates bei Moses Hess* (Leipzig 1931).

GOLDSCHMIDT, Hermann Levin, *Dialogik* (Frankfurt M. 1964).

GOLLWITZER, Helmut, „Zum Verständnis des Menschen beim jungen Marx", *Festschrift für Günther Dehn*, hg. von Wilhelm Schneemelcher (Neukirchen 1957).

GOTTSCHALK, Louis, (Hg.), *Generalization in the Writing of History* (Chicago, London, Toronto 1963).

GRAETZ, Heinrich, *Kohélet oder der Salomonische Prediger* (Leipzig 1871).

–, *Tagebuch und Briefe*, hg. von Reuven Michael (Tübingen 1977).

GRAYZEL, Solomon, *Cologne* (Philadelphia 1940).

GRINSTEIN, Hyman B., *The Rise of the Jewish Community of New York* (Philadelphia 1946).

GRÖZENER, Elvira, „Die 'doppelte Buchhaltung' ", in: *Heine-Jahrbuch '79* XVIII (1979).

GROSSE JÜDISCHE NATIONALBIOGRAPHIE (Czernowitz 1927).

GRÜN, Karl, *Die Judenfrage* (Darmstadt 1844).

GUERIN, Daniel, *La lutte de classes sous la Première République*, 2 Bde. (Paris 1946).

HÄRTLING, Peter, (Hg.), *Christian Friedrich Daniel Schubart, Strophen für die Freiheit* (Stuttgart 1976).

HALLGARTEN, George W.F., *Hitler, Reichswehr und Industrie* (Frankfurt M. 1962).

HAMEROW, Theodore S., *The Social Foundations of German Unification* (Princeton 1972).

HAMILTON, Thomas, *Die Menschen und die Sitten in den vereinigten Staaten von Nordamerika*, nach d. dritten engl. Aufl. übers. von L. Hout, 2 Teile (Mannheim 1834).

„HAMILTON, Thomas", *Dictionary of National Biography*, hg. von Leslie Stephen und Sydney Lee, XXIV (London 1890).

HANDLIN, Oscar, *The Uprooted* (London 1953).

HANSEN, Joseph, *Gustav von Mevissen*, Bd. II (Berlin 1906).

–, (Hg.), *Rheinische Briefe und Akten zur Geschichte der politischen Bewegung 1830-1850*, Bd. I (Essen 1919).

–, *Quellen zur Geschichte des Rheinlandes im Zeitalter der Französischen Revolution:* 1780-1801, Bd. IV (Bonn 1938).

HATZFELD, Lutz, „Ernst Poensgen (1871-1949)", *Rheinische Lebensbilder,* 7 (Köln 1977).

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* hg. von Georg Lasson, 2. Aufl. (Leipzig 1921).

HEINE, Heinrich, *Heinrich Heine über Ludwig Börne* (Hamburg 1840).

–, *Lutezia* (Hamburg 1854).

–, *Sämtliche Werke,* hg. von Ernst Elster, Bd. VI (Leipzig, Wien o.D.).

–, *Briefe,* hg. von Friedrich Hirth, Bd. II, III (Mainz 1950).

–, *Werke und Briefe* hg. von Hans Kaufmann (Berlin 1961).

HELLER, Otto, *Der Untergang des Judentums* (Wien, Berlin 1931).

HENDERSON, William Otto, *Studies in the Economic Policy of Frederick the Great,* (London 1963).

HENGEL, Martin, *Judentum und Hellenismus* (Tübingen 1969).

HERZIG, Arno, „Abraham Jacobi und der Bund der Kommunisten", *Revolution und Demokratie in Geschichte und Literatur:* Zum 60. Geburtstag von Walter Grab, hg., von Julius-H. Schoeps und Imanuel Geiss u. Mitw. von Ludger Heid (Duisburg 1979).

HEß, Moses, „Über das Geldwesen", in: *Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform,* Bd. I (Darmstadt 1845).

–, *Sozialistische Aufsätze:* 1841-1847, hg. von Theodor Zlocisti (Berlin 1921).

–, *Briefwechsel,* hg. von Edmund Silberner u. Mitw. von Werner Blumenberg (s'Gravenhage 1959).

–, *Philosophische und Sozialistische Schriften:* 1837-1850, hg. von Auguste Cornu und Wolfgang Mönke (Berlin 1961).

HIRSCH, Helmut, „Karl Friedrich Köppen, der intimste Berliner Freund Marxens", in: *International Review for Social History,* I (1936), leicht verm. Wiederabdruck in: *Denker und Kämpfer* (Frankfurt M. 1955).

–, „Marx i Paris", in: *Metalarbetaren* (1938), No. 19.

–, „Early days in West Belleville, Illinois", in: *American-German Review,* (June 1943).

–, „Mesmerism and revolutionary America", in: *American-German Review* (Oct. 1943).

–, „Theodor Erasmus Hilgard, Ambassador of Americanism", in: *Journal of the Illinois State Historical Society* (June 1944).

–, „Marx und das religiöse Opium", in: *Geist und Tat* (Aug. 1950).

–, „Karl Marx als Publizist", *Beiträge zur Zeitungswissenschaft:* Festgabe für Karl d'Ester (Münster 1952).

–, „Die beiden Hilgards, ein Beitrag zur Geschichte des Deutschamerikanertums und der Revolution von 1848", *Denker und Kämpfer* (Frankfurt M. 1955).

, „Die Berliner Welcker-Kundgebung: zur Frühgeschichte der Volksdemonstrationen", in: *Archiv für Sozialgeschichte,* I (1961).

–, „How Germans view America", in: *Politics of Postwar Germany* (New York 1963).

–, „Marxiana judaica", in: *Etudes de Marxologie,* No. 7 (1963).

–, „Carl Heinrich Marx als Prediger der Krefelder Deutschkatholiken (1847-1851), in: *Archiv für Sozialgeschichte,* III (1963), Wiederabdr. in *Freiheitsliebende Rheinländer* (Düsseldorf, Wien 1977).

–, *Ferdinand Lassalle,* (Bremen 1963, Büchergilde Gutenberg 1964).

–, „Marxens Milieu", in: *Etudes de Marxologie* (Aug. 1965).

–, „Ein ritterlicher Rittershausen", in: Mitteilungsblatt des Familienverbandes der Rittershaus(en), No. 33 (1968).

–, „Karl Marx und die Bittschriften für die Gleichberechtigung der Juden", in: *Archiv für Sozialgeschichte,* VIII (1968), Wiederabdruck *Freiheitsliebende Rheinländer* (Düsseldorf, Wien 1977).

–, „Heinzen, Karl Peter", *Neue Deutsche Biographie,* Bd. VIII (1969).

–, *Friedrich Engels Profile* (Wuppertal-Barmen 1970).

–, „Karl Ludwig Bernays, Heines Kampfgefährte aus den vierziger Jahren", in: *Heine-Jahrbuch '74* (1974).

–, „Karl Ludwig Bernays, ein emigrierter Schriftsteller als US-Konsul in der Schweiz", in: *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte,* IV (1975).

–, *Moses Hess:* Vorkämpfer der Freiheit (Köln 1975), Wiederabdr., *Freiheitsliebende Rheinländer* (Düsseldorf, Wien 1977).

–, „Die Tätigkeit des emigrierten deutschen Demokraten Karl Ludwig Bernays während des amerikanischen Bürgerkriegs", in: *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte,* V (1976).

–, *Karl Ludwig Bernays und die Revolutionserwartung vor 1848, dargestellt am Mordfall Praslin* (Trier 1976).

–, „The Ugly Marx: Analysis of an 'outspoken Anti-Semite' ", in: *the philosophical forum,* VIII, Nos. 2-3-4 (1978).

–, „Siegfried Thalheimer, an exile from the Third Reich who returned to Germany: notes on the morrow of his eightieth birthday, Jan. 10, 79", Vortrag University of New South Wales, Sydney 21.5.1979, unveröffentl.

HIRSCH, Samuel, *Das Judentum, der christliche Staat und die moderne Kritik* (Leipzig 1843).

Historisches Taschenbuch, N.F., V (Berlin 1844).

HUNDT, Martin, „Programmatische Bemühungen im Bund der Gerechten: Zu Marx' Einfluß auf ein neuentdecktes Katechismus-Fragment von 1844/1845, in: *Marx-Engels-Jahrbuch* 2 (1979).

[JACOBY, Johann] *Vier Fragen beantwortet von einem Ostpreussen* (Mannheim 1841).

–, *Briefwechsel;* 1850-1877, hg. von Edmund Silberner (Bonn 1978).

JASPERS, Karl, „Marx und Freud", in: *Der Monat*, III Nr. 26 (1950).

KADENBACH, Johannes, *Das Religionsverständnis von Karl Marx*, (München Paderborn, Wien 1970).

KAMENKA, Eugene, *The Ethical Foundations of Marxism* (London 1962).

KAPP, Yvonne, *Eleanor Marx*, Bd. I (London 1972).

KAZNELSON, Siegmund, (Hg.), *Juden im deutschen Kulturbereich*, 2. erw. Ausg. (Berlin 1959).

KELCHNER, „Hermes, Karl Heinrich", *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 12 (Leipzig 1880, Neudr. Berlin 1969).

KISCH, Egon Erwin, „Karl Marx in Karlsbad", in *Aufbau*, V, H. 4-6 (1949).

KLIEM, Manfred, *Friedrich Engels:* Dokumente seines Lebens (Leipzig 1977).

KNOBLOCH, Heinz, *Herr Moses in Berlin* (Berlin 1979).

KOCH, Lothar, *Bruno Bauers 'Kritische Kritik'.* (Köln 1969).

–, als *Humanistischer Atheismus und gesellschaftliches Engagement* (Stuttgart Berlin, Köln, Mainz 1971).

KÖLNISCHE FEUERVERSICHERUNGSGESELLSCHAFT COLONIA, (Hg), *Ein Rückblick auf ihre fünfundsiebzigjährige Geschäftstätigkeit* (Köln 1948).

Kölnische Zeitung, 1842, 1843.

KOFLER, Leo, *Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft* (Halle 1948, Neudr. Neuwied, Berlin 1966).

KRUSE, Joseph A., „Ein Abkömmling jener Märtyrer. . .Heinrich Heine, die Juden und das Judentum", in: *Emuna, Israel Forum* III u. IV 77.

LAMM, Hans, „Karl Marx und das Judentum", *Karl Marx 1818-1968* (Mainz 1968).

–, *Karl Marx und das Judentum* (München 1969).

LANDMANN, Salcia, *Der jüdische Witz*, 5. erw. und veränd. Aufl. (Olten, Freiburg i.Br. 1962).

–, *Jüdische Witze* (München 1963).

–, *Der ewige Jude* (München 1974).

LEE, Allan J., *The Origins of the Popular Press in England* (Totowa, N.J. 1976).

LESSING, Gotthold Ephraim, *Nathan der Weise* (Berlin 1779).

LEUSCHEN SEPPEL, Rosemarie, *Sozialdemokratie und Antisemitismus im Kaiserreich* (Bonn 1978).

LIEBKNECHT, Wilhelm, *Briefwechsel mit deutschen Sozialdemokraten,* hg. von Georg Eckert, Bd. 1 (Assen 1973).

LOBKOWICZ, Nicholas, *„Karl Marx's attitude toward Religion"*, in: *The Review of Politics,* XXVI (1964).

LUDWIG, Carl Friedrich Ernst, *Geschichte der letzten fünfzig Jahre,* I. Teil (Altona 1832), II. Teil 2. verb. Aufl. (Altona 1834).

LÜTH, Erich, *Gabriel Rießer* (Hamburg 1963).

MAIER, Johann, „Die Wertung des Alters in der jüdischen Überlieferung der Spätantike und des frühen Mittelalters", in Saeculum, XXX, H. 4 (1979).

MARCUSE, Ludwig, *Heinrich Heine in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (Reinbek 1960).

MARX, Karl, „Noch ein Wort über: 'Bruno Bauer und die akademische Lehrfreiheit' von Dr. O.F. Gruppe. Berlin 1842", in: *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst,* No. 273 (15.11.1842).

–, „Zur Judenfrage", in: *Deutsch-Französische Jahrbücher* (1844), Wiederabdr. Stefan Grossmann (Berlin 1919).

–, *Die Frühschriften,* hg. von Siegfried Landshut (Stuttgart 1953).

– *Oeuvres, Economie,* hg. von Maximilien Rubel, Bd. I (Paris 1963).

–, *Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends"*, neu hg. von Hans Pelger (Berlin-Bonn 1979).

–, *Herr Vogt* (London 1860), 1. Neuausg. nach d. Orig. (Moskau 1941).

MARX, Karl und Engels, Frederick, *The Civil War in the United States,* 3. Aufl. (New York 1961).

–, *Historisch-kritische Gesamtausgabe. Werke/Schriften/Briefe* (MEGA), hg. von David Rjazanov; Erste Abt. Bd. 1, 1. Halbbd. (Frankfurt 1927), Erste Abt., Bd. 1, 2 Halbbd. und Dritte Abt., Bd. 1 (Berlin 1929); Dritte Abt., Bd. 3 (Berlin 1930); Dritte Abt., Bd. 4 hg. von V. Adoratski (Berlin 1931).

–, *Ausgewählte Briefe,* bes. vom Marx-Engels-Lenin-Stalin-Institut beim ZK der SED (Berlin 1953).

–, *Werke,* hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, 39 Bde. (Berlin 1963).

– *Gesamtausgabe,* hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion und vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands (NEUE MEGA), III. Abt., Briefwechsel, Bd. 1 (Berlin 1975); I. Abt., Werke, Artikel, Entwürfe, Bd. 1 (Berlin 1975).

MASSICZEK, Albert, *Der menschliche Mensch* (Wien, Frankfurt, Zürich 1968).

MASSING, Paul W., *Vorgeschichte des politischen Antisemitismus,* übers. von Felix J. Weil (Frankfurt M. 1959).

MASSOUTIE, Louis, *Judaisme et Marxisme* (Paris 1939).

MAYER, J.P., „Alexis de Tocqueville nach hundert Jahren", in: *Archiv für Sozialgeschichte,* I (1961).

MAYER, Reinhold, (Hg.), *Der Babylonische Talmud* (München 1963).

MEHRING, Franz, (Hg.), *Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle,* 2. Aufl. Bd. I, II (Stuttgart 1913).

–, *Karl Marx* (Berlin 1960).

MEYER, Thomas, *Der Zwiespalt in der Marx'schen Emanzipationstheorie,* (Kronberg i. T. 1973).

MILLER, Alexander, *Ein Christ sagt ja zu Karl Marx,* übers. aus dem Engl. von Werner Koch (München 1948).

MILLER, Susanne und Rathmann, August, „Von der Freiheit im Sozialismus", in: *Geist und Tat,* XIX (1964).

MÖNKE, Wolfgang, (Hg.), *Neue Quellen zur Hess-Forschung* (Berlin 1964).

MONZ, Heinz, *Karl Marx und Trier* (Trier 1964).

–, „Die soziale Lage der elterlichen Familie von Karl Marx", *Karl Marx 1818-1968* (Mainz 1968).

–, „Die rechtsethischen und rechtspolitischen Anschauungen des Heinrich Marx", in: *Archiv für Sozialgeschichte,* VIII (1968).

–, Karl Marx, *Grundlagen der Entwicklung zu Leben und Werk,* (Trier 1973).

[MÜLLER–] TELLERING, [Eduard von], *Vorgeschmack in die künftige deutsche Diktatur von Marx und Engels* (Cöln 1850).

NA'AMAN, Shlomo, „Heine und Lassalle", in: *Archiv für Sozialgeschichte,* IV (1964)

–, *Lassalle* (Hannover 1970).

NAUWERCK, Karl, „Die Sache der Juden", Ms., Stadtarchiv Köln 1085/34.

NICOLAEVSKY, B. und Maenchen-Helfen, O., *Karl Marx* (Hannover 1963).

NICOLAIEVSKI, B., *La Vie de Karl Marx*, übers. aus dem Deutschen von Marcel Stora u. erw. (Paris 1970).

OISERMAN, T.I., *Die Entstehung der marxistischen Philosophie*, übers. von Erich Salewski (Berlin 1965).

OSCHILEWSKI, Walther G., *Große Sozialisten in Berlin* (Berlin 1956).

PACKARD, Vance, *The Pyramid Climbers* (New York 1962), übertr. von Horst Jordan als *Die Pyramiden-Kletterer* (Düsseldorf, Wien 1963).

PADOVER, Saul K., *Karl Marx* (New York, St. Louis, San Francisco, Düsseldorf etc. 1978).

„PETITION AUS DEM JAHRE 1843 JETZT IM LANDTAG. ES GING UM DIE GLEICHBERECHTIGUNG DER JÜDISCHEN BÜRGER", in: *Landtag intern*, 13. Juni 1977.

PHILIPPSON, Gustav, *Die Judenfrage von Bruno Bauer näher beleuchtet* (Dessau 1843).

PRAWER, S.S., *Karl Marx and World Literature* (Oxford 1976).

PRINZ, Arthur M., „Myths, facts and riddles about the literary estate of Karl Marx", *Der Friede, Idee und Verwirklichung:* Festgabe für Adolf Leschnitzer, hg. von Erich Fromm und Hans Herzfeld in Zusammenarb. mit Kurt R. Grossmann (Heidelberg 1961).

RADDATZ, Fritz J., *Karl Marx* (Hamburg 1975).

REDING' Marcel, *Der politische Atheismus* (Graz [1957]).

RENAN, Ernest, *Das Leben Jesu* (Berlin 1863).

Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe, 1842.

RIAZANOV, D., *Marx et Engels* (Paris [1923]).

RICHTER, Helmut, *Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx* (Frankfurt/New York 1978).

RIEßER, Gabriel, *Gesammelte Schriften*, hg. von M. Isler (Frankfurt M., Leipzig 1867).

RITTER, Joachim, *Hegel und die französische Revolution* (Köln und Opladen 1957), erw. Abdr. *Metaphysik und Politik* (Frankfurt M. 1969).

–, *Hegel et la Révolution Française*, Bibl. par H.M. Sass (Paris 1970).

ROSDOLSKY, Roman, „La Neue Rheinische Zeitung et les Juifs", in: *Etudes de Marxologie*, 7 (1963)

–, „Die Neue Rheinische Zeitung und die Juden", Anhang zu „Friedrich Engels und das Problem der 'geschichtslosen' Völker in der Revolution 1848-1849 im Licht der 'Neuen Rheinischen Zeitung' ", in: *Archiv für Sozialgeschichte*, IV (1964).

ROSE, Margaret A., *Reading the Young Marx and Engels* (London, Totowa, N.J. 1978).

ROSEN, Zwi, „Der Einfluß von Moses Heß auf die Frühschriften von Karl Marx", in: *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte,* VIII (1979).

ROSENKRANZ, Karl, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben* (Berlin 1844, Neudr. Darmstadt 1963).

ROTENSTREICH, Nathan, „For and against Emancipation", in: *Year Book,* IV (1959).

–, *The Recurring Pattern* (London 1963).

ROUSSEAU, Jean Jacques, *Du contrat social,* Bd. II der *Oeuvres Complètes de J.J. Rousseau* (London 1782).

ROYMEYER, B , „L'Athéisme Marxiste", in: *Archives de Philosophie,* XV (1939).

RUBEL, Maximilien, *Bibliographie des oeuvres de Karl Marx,* 2 Bde. (Paris 1956, 1960).

–, *Karl Marx* (Paris 1957), rev. Neuaufl. 1971.

–, „Le concept de démocratie chez Marx", in: *Le Contrat Social,* VI (1962); engl. als „Marx's concept of democracy", hg. vom Russian Research Center, Harvard University, hektogr. (1961).

–, *Marx-Chronik* (München 1968).

–, (Hg.), *Karl Marx, Friedrich Engels. Die russische Kommune* (München 1972).

–, „Marx à la rencontre de Spinoza", Le Traité Theologico-Politique et la Correspondance de Spinoza, in: *Cahiers de Spinoza,* I (1977).

–, „Marx à la rencontre de Spinoza", in: *Cahiers de l'I.S.M.E.A.,* Serie S, Nos 19-20 (1978).

RÜHLE, Otto, *Karl Marx* (Hellerau b. Dresden 1928).

RÜRUP, Reinhard, *Emanzipation und Antisemitismus* (Göttingen 1975).

RUGE, Arnold, „Neue Lyriker II ", in: *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst,* Nos. 169 u. 170 (1839).

–, Rezension von: H. Püttmann, „Die Düsseldorfer Malerschule und ihre Leistungen seit der Errichtung des Kunstvereins im Jahre 1829", in: *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst,* No. 200 (1839).

–, „Vorwort. Eine Selbstkritik des Liberalismus", in: *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst,* Nos. 1-3 (1843).

–, *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik* (Zürich, Winterthur 1843), Neudr. Glashütten i. Ts. 1971).

–, und Marx, Karl, (Hg.), *Deutsch-Französische Jahrbücher* (Paris 1844), Neudr. Darmstadt 1972.

RUGE, Arnold, *Zwei Jahre in Paris*, 2 Bde. (Leipzig 1846).

–, *Sämtliche Werke*, 2. Aufl., Bd. IV (Mannheim 1847).

–, *Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1880*, hg. von Paul Nerrlich Bd. I (Berlin 1886)

RUNES, Dagobert D., *A World without Jews by Karl Marx*, 4. erw. Aufl. (New York 1959).

SASS, Hans Martin, „Bruno Bauer's Critical Theory", in: *the philosophical forum*, VIII Nos. 2-4 (1978).

SEIDEL, Jutta, Rezension in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung*, VII (1965).

SEIDENZAHL, Fritz, *100 Jahre Deutsche Bank 1870-1970* (Frankfurt 1970).

SELLNOW, Werner, *Gesellschaft-Staat-Recht* (Berlin 1963).

SILBERNER, Edmund, *Sozialisten zur Judenfrage*, aus dem Engl. übers. von Arthur Mandel (Berlin 1962).

–, „Beiträge zur literarischen und politischen Tätigkeit von Moses Hess 1841-1843", in: *Annali dell'Istituto Giangiacomo Feltrinelli*, VI (1963).

–, „Moses Hess als Begründer und Redakteur der Rheinischen Zeitung", in: *Archiv für Sozialgeschichte*, IV (1964).

–, *Moses Hess* (Leiden 1966).

–, *Johann Jacoby* (Bonn 1976).

–, „Eleanor Marx", in: *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte*, VI (1977).

SOMERHAUSEN, Luc, *L'humanisme agissant de Karl Marx* (Paris 1946).

SCHAPER, Ewald, „Religion ist Opium für das Volk", in: *Zeitschrift* für Kirchengeschichte, LIX (1940).

SCHEIBLER, Hans Carl, und Wülfrath Karl, *Westdeutsche Ahnentafeln*, Bd. I (Weimar 1939).

SCHMIDT, Alfred, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* (Frankfurt 1962).

SCHOEPS, Hans-Joachim, *Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie in der Neuzeit*, Bd. I (Berlin 1935).

–, *Studien zur unbekannten Religions- und Geistesgeschichte* (Göttingen, Berlin, Frankfurt, Zürich 1963).

SCHOEPS, Julius H., „Aron Bernstein - ein liberaler Volksaufklärer, Schriftsteller und Religionsreformer", in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte,* XXVIII (1976).

–, „Im Kampf um die deutsche Republik: Karl Blind und die Revolution in Baden 1848/49", *Revolution und Demokratie in Geschichte und Literatur:* Zum 60. Geburtstag von Walter Grab, hg. von Julius H. Schoeps und Imanuel Geiss u. Mitw. von Ludger Heid (Duisburg 1979).

SCHULZ, Ruth-Eva, „Geschichte und teleologisches System bei Karl Marx", *Wesen und Wirklichkeit des Menschen-* Festschrift für Helmuth Plessner, hg. von Klaus Ziegler (Göttingen 1957).

SCHWANK, Klaus, *Peter Heinrich Merkens* (Köln 1973).

SCHWERIn VON KROSIGK, Lutz Graf, *Jenny Marx,* 2. Aufl. (Wuppertal 1976).

o.V., „Die Freiheit Amerikas: eine Ode", in: Stats-Anzeigen, IV (1783).

STEIMEL, Robert, Bearb. der 2. erw. Aufl. von J. Nicke, *Die Familie Herstatt* (Köln-Zollstock 1957).

STEINBÜCHEL, Theodor, „Karl Marx", in Der Morgen, IV (1928).

STEPELEVICH, Lawrence S., „Marx and the Jews", in: *Judaism,* XXIII (1974).

–, „Hegel and Judaism", in: *Judaism,* XXIV (1975).

STERLING, Eleonore, „Der Kampf um die Emanzipation der Juden im Rheinland", *Monumenta Judaica,* hg. von Konrad Schilling (Köln 1963).

STERN, Selma, Anacharsis Cloots, (Berlin 1914).

STERNBERGER, Dolf, *Grund und Abgrund der Macht* (Frankfurt M. 1962).

STERNE, Lawrence, *Das Leben und die Ansichten Tristram Shandys* (Leipzig 1964).

STÖSSINGER, Felix, (Hg.), *Heine: Mein wertvollstes Vermächtnis* (Zürich 1950).

STRASSMEIER, James, *Karl Grün und die Kommunistische Partei 1845-1848* (Trier 1973).

STRAUS, Raphael, *Die Juden in Wirtschaft und Gesellschaft* (Frankfurt M. 1964).

STRAUß, David Friedrich, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet,* 2 T. (Tübingen 1835, 1836).

STUKE, Horst, *Philosophie der Tat* (Stuttgart 1963).

TABAK, Israel, *Heine and his Heritage* (New York 1956).

THIER, Erich, *Das Menschenbild des jungen Marx* (Göttingen 1957).

TOCQUEVILLE, Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*. Bd. II (Brüssel 1835).

–, *Oeuvres et Correspondance Inédites d'Alexis de Tocqueville*, hg. von Gustave de Beaumont, Bd. I (Paris 1861).

–, *Oeuvres Complètes* hg. von J.P. Mayer, Bd. I (Paris 1951).

TOUSSENEL, Alphonse, *Les Juifs, Rois de l'Epoque* (Paris 1845), 4. Aufl. hg. von E. Dentu (Paris 1888).

TREUE, Wilhelm, „Abraham Oppenheim", in: *Rheinisch-Westfälische Wirtschaftsbiographien*, Bd. 8 (Münster 1962).

–, „Die Juden in der Wirtschaftsgeschichte des rheinischen Raumes", *Monumenta Judaica*, hg. von Konrad Schilling (Köln 1963).

–, „Dagobert Oppenheim", in: *Zeitschrift für Firmengeschichte und Unternehmer-Biographie*, IX, 4 (1964).

TUCKER, Robert C., *Philosophy and Myth in Karl Marx* (Cambridge 1961).

Verhandlungen des siebten Rheinischen Provinzial-Landtags nebst dem Allerhöchsten Landtags Abschiede, d.d. Berlin, den 30. November 1843 (Coblenz 1843).

WACHSMUTH, Wilhelm, *Das Zeitalter der unumschränkten Fürstenmacht und das Revolutionszeitalter* (Leipzig 1839).

WACHSTEIN, B., „Die Abstammung von Karl Marx", *Festskrift i anledning af Professor David Simonsens 70-aarige fødselsdag* (Kopenhagen 1923).

WERBEABTEILUNG „4711", *160 Jahre No. 4711* (o.O. MCMLII).

WERNER, Michael, Hg., *Begegnungen mit Heine*, Bd. 2 (Hamburg 1973).

WESSEL, Harald, „Zur Wohnungssituation der Familie Marx 1850 bis 1856 in Soho", in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung*, Heft 6 (1974).

WHITE, W. Robert, *The Abnormal Personality*, 2. Aufl. (New York 1956).

WILHELM, Gottfried, unter Mitarbeit von Eberhard Galley, *Heine Bibliographie*, T. II (Weimar 1960).

WILHELM, Kurt, *Jüdischer Glaube* (Bremen 1961).

WIRTH, Louis, *The Ghetto*, fünfte Ausg. (Chicago 1948).

WISTRICH, Robert S., *Revolutionary Jews from Marx to Trotsky* (London 1976).

–, *The Left against Zion* (London 1979).

–, „Karl Marx, the Enlightenment, and Jewish Emancipation" in: *The Jewish Frontier* (April 1979).

WITTIG, Horst E., „Der junge Marx und das Christentum", in: *Der Evangelische Erzieher,* XII (1960).

–, „Die Wurzeln der Eschatologie des jungen Marx in der Überlieferung des Judentums", in: *Der Evangelische Erzieher,* XII (1960).

ZLOCISTI, Theodor, *Moses Heß,* 2. Aufl. (Berlin 1921).

NAMENSREGISTER

(Unberücksichtigt bleiben -neben Karl Marx- Vorwort, Dokumentenanhang, Anmerkungen und Bibliographie sowie im Text vorkommende Buchtitel)

Achilles 123

Agoult, Marie d' 75, 76

Amram 126

Antonius, Marcus 39

Arnstein, Nathan Abraham v. 122

Auerbach, Berthold 95-96, 118

Avineri, Shlomo 103

Bakunin, Michail A. 72, 110, 121

Bamberger, Louis 115-116, 118

Bauer, Bruno 24, 28-30, 35, 38-53, 58, 60-64, 69-71, 77, 88, 97, 99, 100, 102-106, 122, 125

Beaconsfield, Lord s. Disraeli

Beaumont, Gustave Auguste de la Bonninnière 14, 16-22, 27-28, 30, 52, 57, 62

Bebel, August 115, 129

Beethoven, Ludwig van 87

Bernays, Karl Ludwig (Lazarus, Ferdinand Coelestin) 72, 93, 128

Berncastel, Lion 110

Bernstein, Aron (Rebenstein) 114

Bernstein, Eduard 114

Bismarck, Otto v. 41, 105, 113, 115

Bleichröder, Gerson von 113

Bleuel, Hans Peter 95

Blind, Friederike geb. Cohen 112

Blind, Johann Abraham 112

Blind, Karl 112

Blumenberg, Werner 89, 91, 121

Börne, Ludwig 62, 119

Bolte, Friedrich 119

Bonaparte, Napoleon 48, 87

Borkheim, Sigismund L. 118

Bracke, Wilhelm 113

Braunfels, Ludwig 71, 94-97

Brutus 39

Buddha, Gautama 38-39

Bülow, Bernhard v. 113

Bülow, Hans v. 76

Bürgers, Ignaz 94-95

Carlebach, Julius 58, 66, 97, 105, 121-122

Cloots du Val-de-Grace, Jean Baptiste (Anacharsis Cloots) 58-60, 70, 78

Cornu, Auguste 66, 68

Cowles, Virginia 117

Daumer, Georg Friedrich 67

Demuth, Frederick 76

Demuth, Helene 76

Deutsch, Simon 111

Dirks, Walter 53

Disraeli, Benjamin 114-115, 124

Duncker, Franz 113

Engels, Friedrich (Mr. Chitty) 11, 27, 29, 38-39, 66, 76, 86, 101-102, 105, 108, 110-123, 125-126, 128-129

Engels, Lydia geb. Burns 120

Epikur 125

Eskeles, Bernhard v. 122

Feuerbach, Ludwig 65-66, 72, 88, 97, 99

Fleckles, Ferdinand 111, 118

Fleckles (Falkeles), Leopold 111

Fleischer, Karl Moritz 57, 76-77

Fourier, Charles 67, 110

Fraenkel, Ernst 11

Frankel, Leo 119

Freund, Wilhelm Alexander 118

Friedberg, Hermann 118

Friedländer, David 122

Friedrich II., König von Preußen 37, 52, 122

Friedrich Wilhelm IV., König von Preußen 37, 44, 52

Fröbel, Julius 77-78, 88

Fulbright, J.W. 14

Gans, Eduard 52

Gans (Dr.med.), Eduard 111

Gebhardt, Jürgen 53

Gemkow, Heinrich 128

Goethe, Elisabeth geb. Textor 13

Goethe, Johann Wolfgang v. 13, 87

Graetz, Heinrich 104

Grün, Karl 107-108

Haber, Moritz v. 93-94

Hamilton, Thomas 14, 16-19, 22, 27-28, 30, 52, 59, 62

Hatzfeldt, Sophie von 123

Havas, Charles 119

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 29, 35, 44, 60-62, 78, 87, 107

Heine, Heinrich (Harry) 12-13, 19, 29-30, 44, 62-64, 67-68, 72, 78, 87-88, 108, 115-116, 119, 122

Heinzen, Karl 107

Heller, Otto 51

Hepner, Adolph 126

Hermes, Karl Heinrich 97-100

Herwegh, Emma 74-76

Herwegh, Georg 74-76, 106

Hess, David, 100

Hess, Moses (Moises) 64-69, 71-72, 78, 88, 94-97, 121-122, 126

Hess, Sybille 121-122

Hilgard, Theodor Erasmus 14

Hirsch, Carl 112-113, 119

Hirsch, Max 113

Hirsch, Samuel 103

Hitzig, Julius Eduard 122

Höchberg, Karl 113-115

Honecker, Erich 120

Itzig, Isaak Daniel 122

Jacobi, Abraham 112

Jacoby (Jakoby), Johann (Jonas) 68, 72, 111-112

Jaspers, Karl 52

Jesajas 104, 122

Jesus von Nazareth 39, 71, 124

Jochebed 126
Judas von Kerioth (Ischariot) 15, 74
Jung, Georg Gottlob 94-95
Kadenbach, Johannes 121
Kapp, Yvonne 90, 120
Katzianer, Hans 13
Kaufmann, Moritz 116
Kaznelson, Siegmund 52
Kent, James 11
Kisch, Egon Erwin 111
Kliem, Manfred 128
Knobloch, Heinz 125
Köppen, Karl Friedrich 13, 35-40, 47, 52, 57
Kofler, Leo 25
Kowalewski, Maxim Maximowitsch 125
Künzli, Arnold 126
Kugelmann, Gertrud geb. Oppenheim 111
Kugelmann, Louis 110-112, 125
Lafargue, Paul 120-121
Laokoon 18
Lasker, Eduard 118
Lassalle, Ferdinand 18, 38, 87, 110, 114, 116, 122-124
Lazarus 122
Leibniz, Gottfried Wilhelm v. 13
Leopold, Großherzog von Baden 94
Leopold, Prinz von Braunschweig 13
Lepsius, Karl Richard 122-123
Lessing, Gotthold Ephraim 57, 59-60, 109, 125
Levy, Joseph Moses 115, 126
Liebknecht, Wilhelm 114-115, 119
Lissagaray, Prosper-Oliver 125
Liszt, Franz 76
Loening, Karl F. (Löwenthal, Zacharias) 102, 105
Longuet, Charles 120
Lukas 122
Manetho 122
Marcus, Ludwig 64
Marcuse, Ludwig 62
Markheim, Bertha geb. Levy 112
Marx, Eduard (Bruder) 85-86
Marx, Eleanor (Tussy, -Tochter) 90, 109, 117, 119, 121, 124, 125
Marx, Heinrich (Hirschel, Heschel,-Vater) 15, 42, 52, 58, 85-91
Marx, Henriette geb. Pressburg (Mutter) 58, 85-86, 90-91
Marx, Henriette (Schwester) 86, 88
Marx, Hermann (Bruder) 85-86
Marx, Jenny Johanna Bertha Julie geb. v. Westphalen (Frau) 39, 75-76, 86, 89-91, 114, 119
Marx, Jenny verh. Longuet (Tochter) 113, 115, 118-121
Marx, Joseph 101
Marx, Karoline (Schwester) 86, 88
Marx, Laura verh. Lafargue (Tochter) 117

Marx, Louise (Schwester) 88, 90
Marx, Mauritz David (Bruder) 85, 90
Marx, Sophie (Schwester) 88, 90
Mehring, Franz 113
Mendelssohn, Moses 125-126
Merkens, Peter Heinrich 101
Meyer, Thomas 110
Misrahi, Robert 106
Mönke, Wolfgang 66
Montefiore, Moses 117, 126
Montefiore (Sohn v. Moses M.) 117
Monz, Heinz 15, 87-88, 90-91
Moses 122-123, 126
Müller-Tellering, Eduard v. 108, 121
Na'aman, Shlomo 87
Nebukadnezar 64
Noah, Mordecai Manuel 29
Nordau, Max (Südfeld) 113
Offenbach, Jacques 118
Oisermann, T.I. 127
Oppenheim, Dagobert (David) 70, 98
Oppenheim, Max 111
Ottenheimer, Hilde 113
Padover, Saul K. 118
Peel, Robert 117
Pelger, Hans 118
Philips, Lion 58, 124
Philippson, Gustav 103
Pressburg, Isaak 53
Proteus 59
Proudhon, Pierre-Joseph 107-108, 110, 118
Püttmann, Hermann 101
Raddatz, Fritz J. 111
Ranke, Leopold v. 85
Raumer, Friedrich v. 13
Renan, Ernest 105, 125
Repnin, Generalgouverneur 93
Reuters, Julius Paul (Josaphat) 119
Ricardo, David 125
Rießer, Gabriel 104
Ritter, Joachim 60
Rjasanov, David 101, 117
Robespierre, Maximilien de 59
Rose, Margaret A. 64
Rothschild, James Mayer de 15, 63, 108
Rothschild, Lionel de 117
Haus Rothschild 100, 117
Rousseau, Jean Jacques 57-58, 78
Rubel, Maximilien 17, 121, 125, 127
Ruge, Arnold 14, 25, 37-38, 46, 57, 61, 64-65, 67-79, 88-93, 96, 98-101, 106
Ruge (Mutter von Arnold R.) 72, 75-76, 96
Ruge (Frau von Arnold R.) 71, 75-76
Runes, Dagobert D. 97
Russel, John 117

Rutenberg, Adolf 94
Samter, Adolph 117
Seidel, Jutta 128
Sethe, Christian 62
Silberner, Edmund 65-66, 104-105, 107-111. 113, 115-119, 123-126
Simon, Ludwig 115
Singer, Paul 113-114
Sokrates 124
Somerhausen, Luc 85
Sonnemann, Leopold (Löb) 113-115
Sophie, Großherzogin von Baden 94
Sorge, Adolph 113, 117-118
Spinoza, Benedikt (Baruch) 105, 125
Schlözer, August Ludwig v. 11, 13, 30
Schubart, Christian Friedrich Daniel 13
Sterne, Lawrence 115
Strauß, David Friedrich 88, 105
Strehlenau, Nikolaus Niembsch v. (Lenau) 12-14, 30
Thalheimer, Siegfried 47-48
Tocqueville, Alexis Charles Henri Clérel de 14, 16-19, 22-28, 30, 52, 57, 62
Toussenel, Alphonse 57, 67-68, 78
Traube, Moritz 118
Utin, Natalie 118
Utin, Nicolai 118
Varnhagen, Karl August von 37
Vogt, Karl 112, 116
Voltaire, François-Marie Arouet de 58
Wagner, Cosima 76
Wagner, Richard 51, 76
Weiss, Guido 112
Westphalen, Jenny von s. Jenny Marx
Westphalen, Johann Ludwig von 90
White, Robert W. 35
Wigand, Otto 37, 88
Wilhelm II., deutscher Kaiser 93
Wistrich, Robert S. 104, 109-110, 124
Wolff, Bernhard 119
Worms (Freund von Ludwig Braunfels) 95
Zlocisti, Theodor 65-66

JUDENTUM UND UMWELT

Band 1 Bruno Chiesa: The Emergence of Hebrew Biblical Pointing. The indirect Sources. 1980

Band 2 Helmut Hirsch: Marx und Moses. Karl Marx zur "Judenfrage" und zu Juden. 1980

Helmut Hirsch, Ph. D., Jahrgang 1907: 1928 bis 1932 Studium München, Berlin, Bonn, Köln, Leipzig; 1933 Flucht ins Saargebiet; 1934/35 Pariser Vertreter der Anti-Nazi-Saarwochenschrift *Westland*; seit 1936 Mitarbeiter des Internationalen Instituts für Sozialgeschichte; 1938 Sekretär des Comité Juif d'Études Politiques; 1941 Weiterflucht nach USA; 1942 bis 1945 Abschluß des Studiums; 1945 bis 1957 Lehrtätigkeit an der Roosevelt University Chicago; 1957 Rückwanderung; seither sozialgeschichtliche Forschungs- und Lehraufträge, zuletzt als Honorarprofessor an der Universität (GH) Duisburg (Mitbegründer des Forschungsschwerpunktes *Geschichte und Religion des Judentums*).

Der Autor widerlegt die extremen Positionen, wonach Karl Marx "ausgesprochener Antisemit" war (Edmund Silberner) oder "mit seiner genialen Fragestellung den Kern des Problems traf" (Otto Heller), indem er mittels einer breiteren, entwicklungsgeschichtlichen Analyse der einschlägigen Publikationen und brieflichen Äußerungen beweist, daß Marxens Haltung gegenüber den "Stammesgenossen" - wie es auf anderen Gebieten bei ihm auch der Fall ist - recht komplex und zum mindesten ambivalent war.